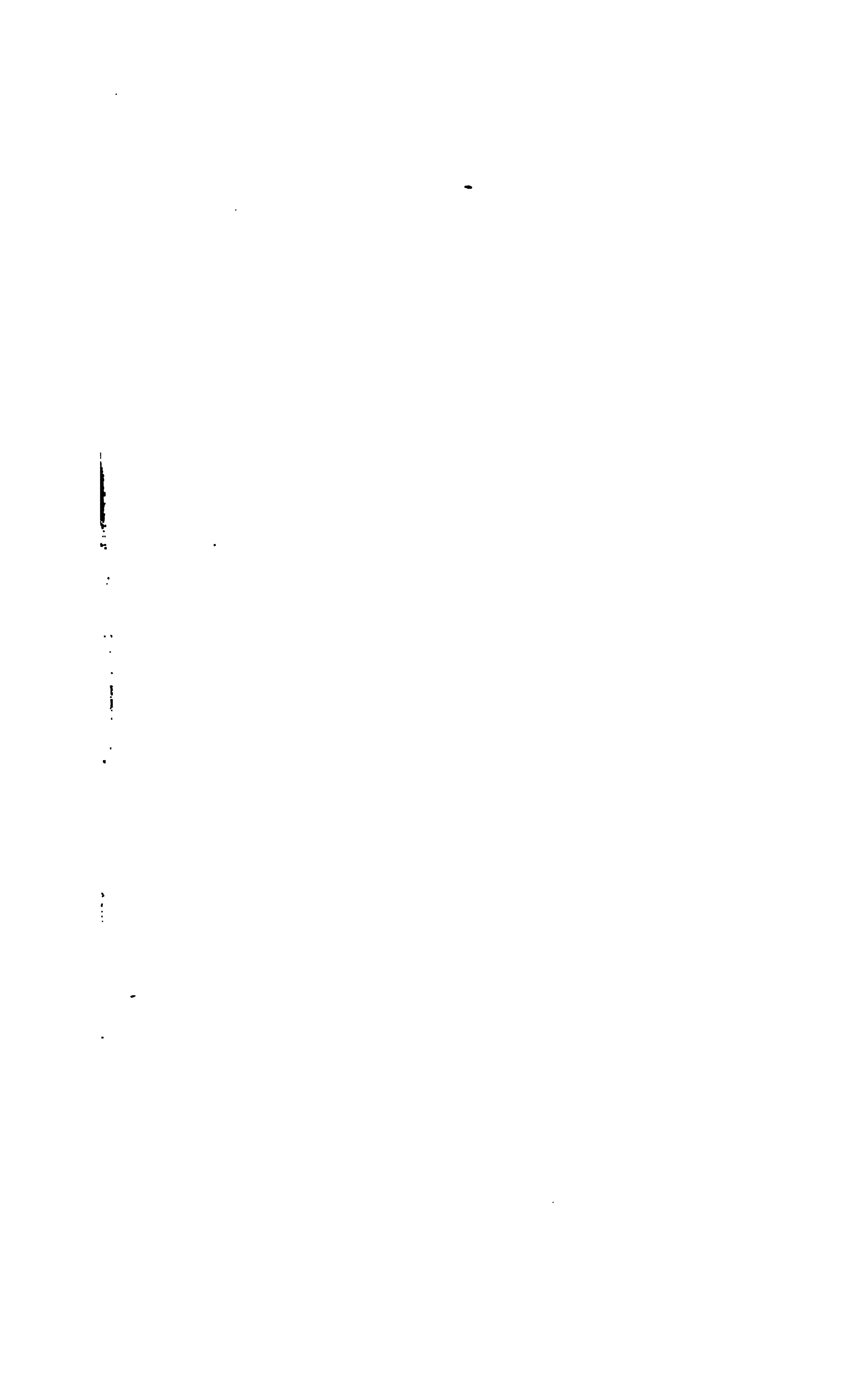
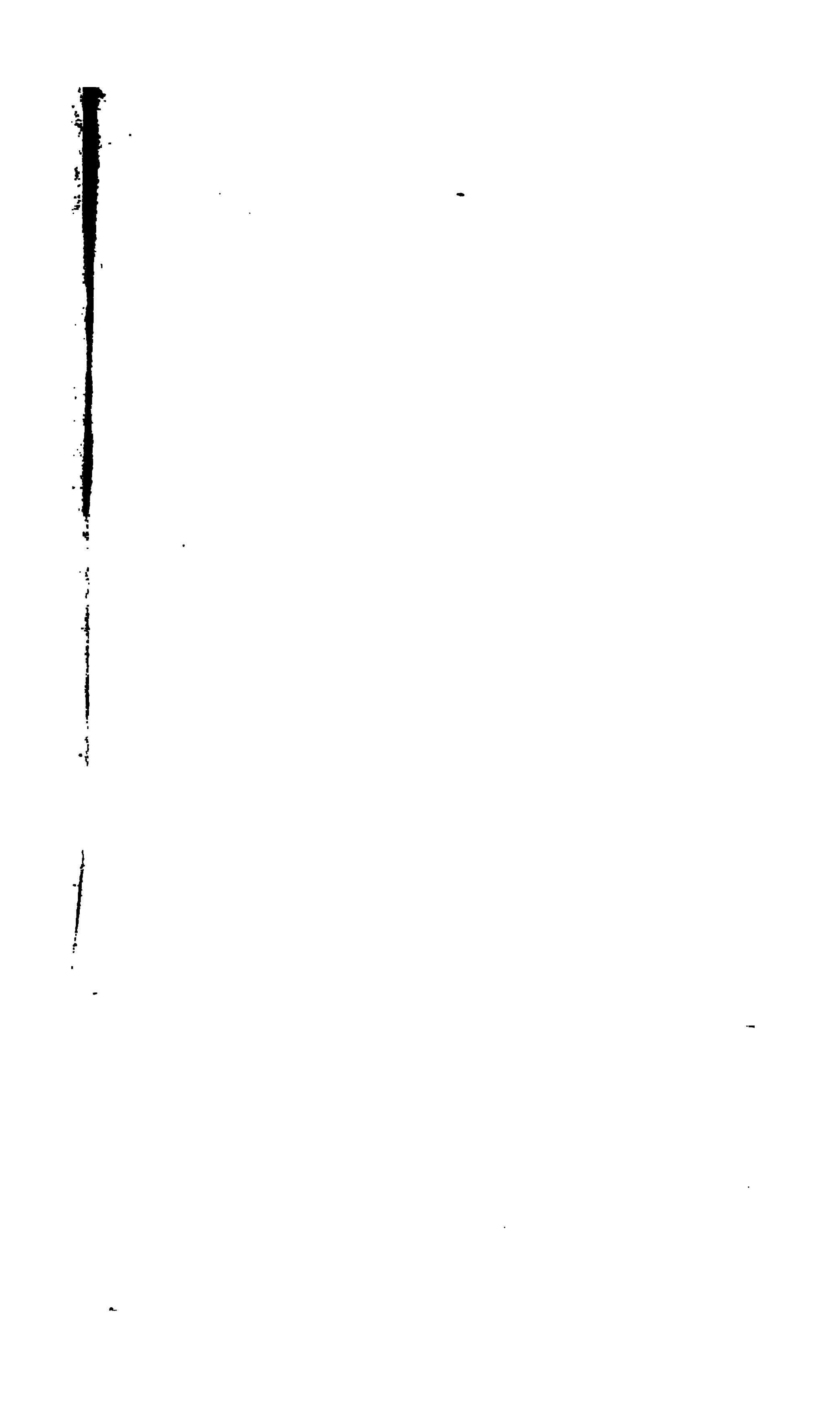








Zeitschrift

für die

historische Theologie.

In Verbindung

mit der

historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig

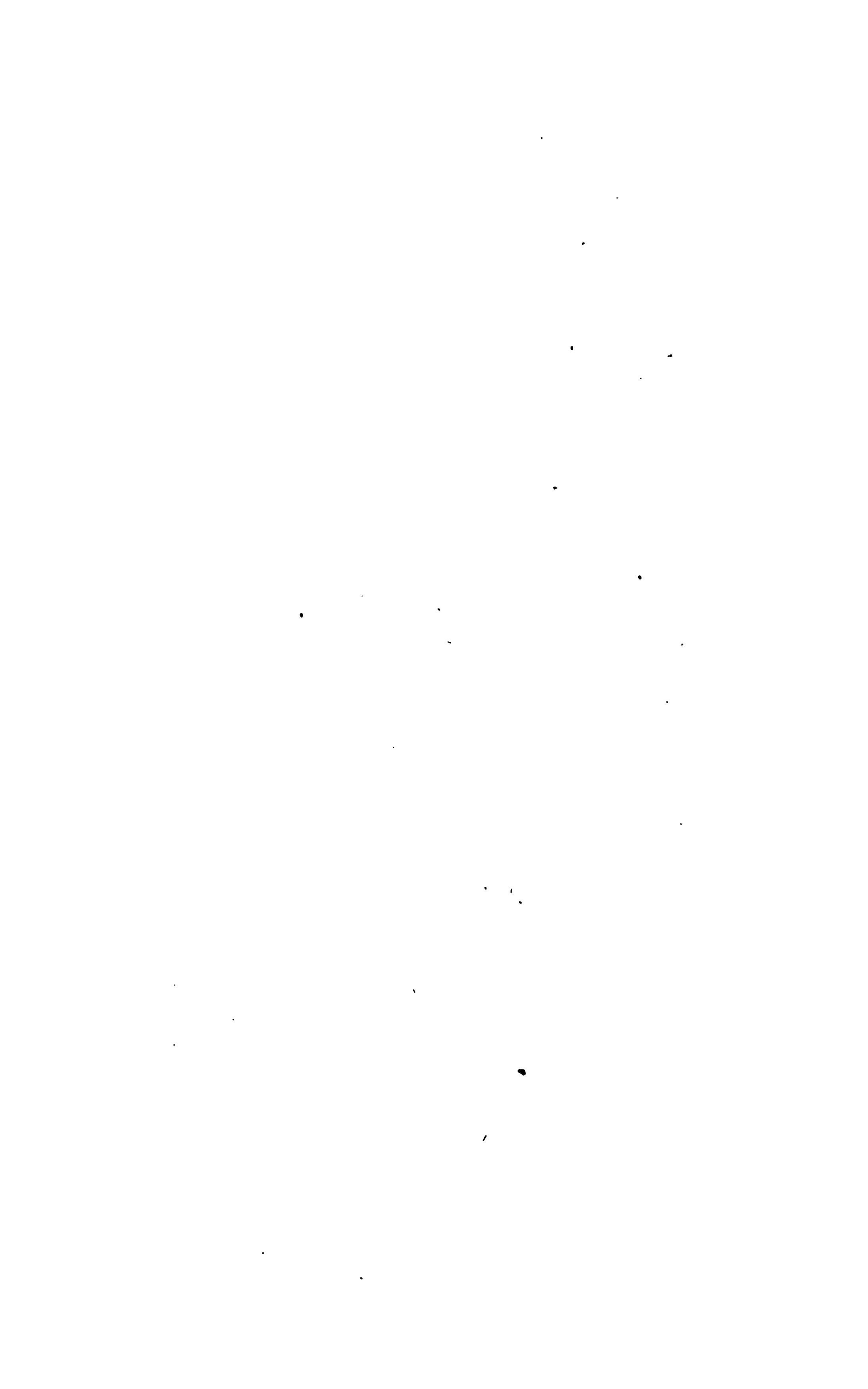
herausgegeben

von

D. Christian Friedrich Illgen,
ordentlichem Professor der Theologie zu Leipzig.

Fünfter Band.

Leipzig, 1835.
Verlag von Joh. Ambr. Barth.



Inhalt des fünften Bandes.

Erstes Stück.

Zweites Stück.

I.

Merkwürdige Stelle
aus den
Religionsschriften der alten Parsen,
erklärt von
D. Gustav Seyffarth,
aufserordentlichem Professor der Archäologie zu Leipzig.

Zu den merkwürdigsten historisch-astronomischen Ueberlieferungen der Vorwelt gehört unstreitig die folgende Stelle aus den Parsischen Religionsurkunden, indem dieselbe nicht blofs eine Frühlingsnachtgleichen-Beobachtung enthält, die über 1400 Jahre älter ist, als Hipparch, der angebliche Entdecker des Vorrückens der Nachtgleichen, sondern auch die Zeit, wo ein Theil der Religionsbücher der alten Parsen geschrieben wurde, so wie unser Thierkreis und die Astronomie entstand, mathematisch genau bestimmt. Die Stelle lautet nach Anquetil du Perrons Uebersetzung so[1]): *Le Dieu suprême créa d'abord l'homme et le taureau dans un lieu élevé, et ils y restèrent pendant* 3000 *ans sans mal; et ces* 3000 *ans comprennent l'agneau, le taureau et les gémaux. Ensuite ils restèrent encore* 3000 *ans sur la terre sans éprouver ni peine, ni contradiction, et ces mille répondent au cancer, au lion et à l'épi. Après cela au* 7*e mille répondant à la balance, le ma*[illegible]*rut. L'homme se nommoit Kaiomorts. Il cultiva pendan*[illegible]*nte ans la terre, les plantes, l'herbe; et lorsque le mille du cancer parut, Jupiter étoit dans ce signe: le Soleil étoit dans l'agneau, la Lune dans le taureau, Saturn dans la balance, Mars dans le capri-*

---

1) *Zendavesta, traduit en françois.* Paris 1771. T. II. p. 353. Vgl. *Zend-Avesta* von Kleuker, Th. III. Riga 1777. S. 63.

corne, Vénus et Mercure dans le poissons. Les astres commencerent alors à fournir leur carriere au commencement du mois Farvardin, ce qui est le Norouz; et par la révolution du ciel le jour fut distingué de la nuit.

Diese Worte sind zunächst aus *Modjmel al Tavarikh (Summa historiarum)* übersetzt, deren Verfasser 1126 schrieb, und viele Persische Geschichtsbücher, namentlich Hamzah von Ispahan[2]) excerpirte. Im dritten Abschnitte führt Hamzah obige Nachricht an aus einem Buche in fremder (ungewöhnlicher) Sprache. Dieses uralte Persische Buch ist wahrscheinlich zwar nicht mehr vorhanden: allein es leidet keinen Zweifel, dafs dasselbe rücksichtlich unserer Stelle richtig übersetzt worden ist. Der Beweis liegt in der Sache selbst, wie sich unten zeigen wird. Die Angaben stimmen mit den genauesten astronomischen Rechnungen, welche Niemand früher anzustellen im Stande war, vollkommen überein.

Diese merkwürdige Stelle wurde zuerst im Jahr 1771 von Anquetil und 1777 von Kleuker an das Licht gezogen. Beide erkannten[3]) ihre Wichtigkeit und vermutheten, dafs sie zu chronologischen Bestimmungen dienen würde: aber Keiner hat den Versuch gemacht, Resultate aus ihr zu ziehen, welches selbst Nichtastronomen leicht gewesen wäre. Zehn Jahre später (1781) liefs Bailly unsere Stelle in seiner Geschichte der Astronomie abdrucken, glaubte aber nicht, dafs sie bestimmt genug sey[4]). Er sagt darüber Folgendes: *Nous avons transcrit et mis ici sous les yeux des astronomes le passage entier, en cas qu'on pût tirer quelque parti de la disposition des astres qui y est rapportée. Nous doutons qu'on pusse y réussir, parce qu'elle est trop vague. Le lieu de planetes, désigné par le signe, n'est pas une in-*

---

2) Siehe *Catalogue de la Biblioth. de Leide MSS. Orient. No.* 1747. p. 480., und *Prodidagmata ad Hist. et Geogr. Orient.* von Reiske, *ad calc. Tab. Syr. Abulfeda* etc. Lipsiae 1766.

3) In den Note 1 angeführten Stellen.

4) *Histoire de l'Astronomie ancienne depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie.* Paris 1781. in 4. Seconde Edition. p. 393.

dication assez précise; mais nous remarquerons, que la division de ces 12,000 ans, par l'intervalle de 3000 ans, indique une division de 4 âges, et que l'attribution de 1000 ans à chaque signe, semble renfermer une connoissance, au moins grossiere, du mouvement des étoiles, qu'ils croyoient apparemment de 3° *en cent ans.* Hierbei hat Bailly geirrt. Hätte er den Versuch gemacht, jene Constellation zu berechnen: so würde er sich bald überzeugt haben, dafs, obgleich der Stand der Planeten nur bis auf Zeichen bestimmt ist, in der ganzen Geschichte es doch nur einen einzigen Tag, oder genauer nur zwei auf einander folgende Tage gebe, an welchen jene Constellation habe Statt finden können. Bekanntlich kommt eine gewisse Constellation der 7 Planeten, selbst wenn sie so ungenau, wie hier, angegeben ist, erst nach 215,136 Jahren wieder vor[5]). Die Zeit, wo eine solche Constellation wiederkehrt, findet sich, wenn man den kleinsten *Dividuus* derjenigen Anzahl Julianischer Jahre sucht, in welchen die 5 Planeten die kleinste runde Zahl von Umläufen vollenden. Seit Bailly scheint unsere Stelle in Vergessenheit gekommen zu seyn. Diefs kann nicht befremden. Die Astronomen haben zu wenig Gelegenheit, mit den Ansichten, Gebräuchen und Wissenschaften der alten Völker bekannt zu werden. Die Archäologen aber bekümmern sich gewöhnlich weder um Astronomie, noch um Mathematik; sie konnten daher ohne Bekanntschaft mit diesen Hülfswissenschaften zum Verstehen der alten Schriftsteller weder jene Constellation berechnen, noch die ganze Stelle erklären und zu den merkwürdigen Resultaten, wozu dieselbe führt, gelangen.

Die von Hamzah von Ispahan angeführte Constellation der 7 Planeten, zu Anfange des zweiten Zeitraumes seit der Schöpfung des Stieres (♉) und des Menschen auf einem Berge *(Albordj)*, fällt, wie folgende Rechnung nach La Lande's Tafeln zeigt, auf den:

---

5) Siehe des Verf. *Systema astronomiae Aegyptiacae quadripartitum.* Leipzig 1833. in 4. p. 51.

13. April des Jahres 1578 vor Christus, Morgens 6 Uhr.

	☉			☽			☿			♀			♂			♃			♄		
Im J. 1600	8s	25°	39′	3s	18°	23′	5s	8°	49′	7s	21°	0′	10s	0°	57′	5s	18°	51′	9s	13°	34′
20	0	0	9	4	13	34	0	14	48	6	3	50	7	18	20	8	7	15	8	4	42
2	11	29	31	8	18	46	3	17	26	2	29	35	0	22	34	2	0	41	0	24	27
April																	7	28		3	0
12 T.	3	10	32	8	23	59	1	27	25	5	13	25	1	23	27			59			24
18 St.			44		9	52		3	4		1	12			23			3			1
Heliocent. med.	0	6	37	1	24	36	11	11	34	10	9	4	8	5	43	4	5	19	6	16	10
Heliocent. corr.							10	22	47	10	8	10	8	0	45	4	6	28	6	17	17
Geocentric. corr. [6])	♈	7	29	♉	27	55	♓	26	50	♓	13	13	♑	16	33	♋	26	18	♎	18	22
Persische Beobacht.	♈	15°	±	♉	15°	±	♓	15°	±	♓	15°	±	♑	15°	±	♋	15°	±	♎	15°	±

6) Die angeführte genauere Berechnung des heliocentrischen und geocentrischen Standes der Planeten für den 13. April 1578 vor Christus Morgens 6 Uhr für die Länge von *Ispahan* (70° 30′) ist das Werk des Hrn. M. Friedrich Eduard Thieme, Adjuncten bei der Sternwarte zu Leipzig.

Das Datum der Constellation hat der Verf. auf folgende Weise gefunden. Vor mehrern Jahren verfertigte er sich Tafeln, um das Datum der alten Aegyptischen Constellation leichter zu bestimmen, indem er die heliocentrischen Planetenstände an den Neujahrstagen von 3400 vor Chr. bis 330 nach Chr. der Reihe nach in einen Royalfolioband eintrug. Jedes Blatt war nach der Ordnung der 12 Zeichen in 12 verticale Columnen und nach den Jahren eines Seculums in 100 horizontale Streifen eingetheilt. So war es leicht, bei jedem Jahre durch Puncte mit den gewöhnlichen Planetenzeichen die Stellen sichtbar zu machen, wo am Neujahrstage die Planeten heliocentrisch gestanden hatten. Zur leichtern Uebersicht wurden die Planetenstände jedes Jahrhunderts durch fortlaufende Linien verbunden. Findet man nun bei irgend einem alten Volke die Angabe der Zeichen, in welchen früher einmal die 7 Planeten, oder doch die wichtigsten derselben beobachtet wurden: so darf man nur die beobachtete Constellation in die heliocentrische verwandeln, auf den Neujahrstag reduciren und die oben beschriebenen Tafeln, wozu wenige Minuten hinreichen, durchlaufen. Auf diese Weise z. B. erhält man aus der genannten Persischen Beobachtung folgende heliocentrische Constellation:

♄ ♎ 16° | ♃ ♌ 5° | ♂ ♐ 6° | ♀ ... | ☿ ... | ☽ ... | ☉.....

Da nun beim Jahresanfange früher die ☉ im ♐ zu Ende, oder im ♑ zu Anfange stand: so ist es leicht, nach der angegebenen Länge der ☉ (♈ 5°) den Stand der Hauptplaneten auf den Neujahrstag ungefähr zurückzuführen. Man erhält dann eben so unter Weglassung aller Subtilitäten folgenden heliocentrischen Stand der Planeten für den Anfang desjenigen Jahres, in dessen Laufe der Persische Astronom unsere Constellation beobachtete:

♄ ♎ 12° | ♃ ♋ 27° | ♂ ♎ 13° | ♀ .... | ☿ .... | ☽ .... | ☉ ♐ 27°

Diese Neujahrsconstellation aber findet sich in des Verf. Tafeln unter dem Jahre 1578 vor Chr., und zwar nur an dieser Stelle eingetragen. Daher mufs diefs das Jahr der Persischen Beobachtung seyn.

Nach diesen vorläufigen Bestimmungen war es leicht, eine genauere Berechnung des Monates und Tages anzustel-

len, wo die Constellation wirklich beobachtet wurde. Die drei untern Planeten (♄ ♃ ♂) bestimmen das Jahr. Sie allein werden erst nach mehr als 200,000 Jahren, wie oben gezeigt worden ist, wieder am gleichen Jahrestage in denselben Abschnitten des Thierkreises zugleich gesehen. Der bezeichnete Stand der ⊙ bestimmt den Monat des Jahres, in dessen Laufe die Constellation beobachtet wurde. Der Stand von ♀ und ☿ dient zur Bestätigung des gefundenen Monats und selbst des Tages. Da endlich der ☽ innerhalb eines Monats nur ein Mal den Thierkreis durchläuft: so ist es leicht, nach dem bezeichneten Stande des ☽ den Tag der Beobachtung zu berechnen. Unter diesen Umständen, da die genauere Berechnung mit den Angaben des alten Astronomen übereinstimmt, ist es unumstöfslich gewifs, dafs unsere Persische Constellation nur am 12. oder 13. April 1578 vor Chr. hat beobachtet werden können. Wer dennoch dem bekannten Gesetze der Astronomie, wonach eine sogar ungenaue Constellation der 7 Planeten erst nach vielen tausend Jahren wiederkehrt, oder des Verfassers Tafeln, wo jene Constellation nur ein Mal vorkommt, vorzüglich aber der Uebereinstimmung der Berechnung mit der Beobachtung nicht Glauben schenken will: der versuche durch anderweitige Rechnungen ein anderes Datum herauszubringen; wobei er sich bald von der Richtigkeit des Satzes überzeugen wird, dafs unsere Constellation in keinem andern Jahre, keinem andern Monate oder Tage hat beobachtet werden können.

Nur Eins könnte man einwenden, dafs nämlich jene Constellation nicht beobachtet, sondern von einem spätern Persischen Astronomen durch Rechnung gefunden worden sey. Diefs läfst sich mit zwei Worten widerlegen. Zuvor müfste man zugeben, dafs jene Berechnung sehr alt sey, weil die Constellation in einem *sehr alten* Buche durch Hamzah von Ispahan gefunden wurde. Nun ist es aber bekannt, dafs die Alten bei der Voraussetzung, die Planeten bewegen sich um die Erde, keine frühere Constellation richtig berechnen konnten, weil die Planeten in verschiedenen Puncten des Thierkreises ganz verschiedene Geschwindigkeit zeigen. Bald bewegen sie sich schnell bald langsam, bald vorwärts bald rückwärts: eine Folge der den

Alten unbekannten Erdbewegung. Die Umlaufszeiten der Planeten waren sogar nicht so weit bekannt, um eine frühere Constellation richtig berechnen zu können. Selbst in späteren Zeiten, wo die Astronomie durch genaue vieljährige Beobachtungen berichtigt worden war, bestimmte man die Umlaufszeiten von ☿ und ♀ auf 365 Tage, von ♂ auf 2 Jahre 6 Monate, u. s. w. [7]). Wie wäre es daher möglich gewesen, bei unserer Constellation z. B. den Stand des ♃ richtig zu bestimmen, da er heliocentrisch nach seiner mittlern Bewegung nicht im ♋, sondern im ♌ stand? Hätte der Perser ☿ und ♀ nach ihrer mittlern Bewegung berechnet: so würden dieselben nicht in die ♓, sondern in den ♈ gesetzt worden seyn. Bekanntlich hat in spätern Zeiten Ptolemaeus Regeln gegeben, frühere Planetenstände zu berechnen: allein es ist anerkannt, daſs danach nicht eine einzige Constellation richtig berechnet werden konnte. Auſserdem weiſs man, daſs in dergleichen wirklichen Berechnungen bei den Alten die gröſsten Fehler vorkommen. So findet man in der Nativitätsberechnung des Anubio vom Jahre 137 nach Chr. und in vielen andern bei Firmicus, daſs die Planeten häufig in ganz andere Zeichen gesetzt sind, als wo sie damals standen [8]). Hierzu kommt, und dieſs ist der Hauptbeweis, daſs die Perser später keinen Grund hatten, die Constellation der Planeten für den 13. April des Jahres 1578 vor Chr. zu berechnen. Hätte man dadurch wollen den Frühlingsnachtgleichentag bestimmen: so würde man, da unser Kalender erst seit wenigen Jahrhunderten vollkommen in Richtigkeit ist, nicht für den 13. April, sondern für einen ganz andern Tag gerechnet haben. Hätte man wollen die Zeit bestimmen, wo die Nachtgleichen aus dem ersten Zeichen ins zweite traten: so würde man, da nach den Persern das Rückweichen der Nachtgleichen in 100 Jahren 1° betrug, ein ganz anderes Jahr in Rechnung genommen haben. Dagegen hatten die alten Perser, so wie alle alte Völker,

---

7) Siehe des Verf. *Systema astronomiae Aegypt.*, T. I. p. 12.

8) *Systema astronomiae Aegypt.*, p. 218. Jul. Firmicus Maternus, *Astronomic.* Lib. VI. p. 171 sqq. ed. Basil. 1551.

Gründe, bei gewissen Gelegenheiten den Stand der Planeten zu beobachten. Seit den ältesten Zeiten war die Astronomie im Gebrauche. Im genannten *Systema astronomiae Aegyptiacae* sind bereits 5 ähnliche, zum Theil noch ältere Constellationen von den Jahren 1832, 1693, 1631 vor Chr., 37, 54 nach Chr. an das Licht gebracht worden. Durch Aufzeichnen der Constellationen bestimmte man die Epochen des grofsen Jahres, die Erscheinungen der Zukunft, und, wie in unserer Stelle, den siderischen Anfang des Jahres und die Perioden des Weltjahres gemäfs dem Verweilen der Nachtgleichenpuncte in einzelnen Zeichen.

Da also unsere Persische Constellation auf keiner Berechnung, sondern auf einer wirklichen Beobachtung beruhen mufs: so können wir mit Sicherheit mehrere merkwürdige Schlüsse daraus ziehen.

1) *Die genannte astronomische Beobachtung bezieht sich auf das Jahr, wo die Nachtgleichen aus dem Stier (♉) in den Widder (♈) traten.*

Der zunächst an den Stier grenzende gröfsere Stern des Widders ist bekanntlich δ ♈, dessen Länge im Jahre 1780, nach Bradley's und de Caille's Messungen in Bode's astronomischen Tafeln, 47° 46′ 19″ betrug. Da die neuesten Beobachtungen zeigen, dafs der Frühlingsäquinoctialpunct, welcher jetzt in den Fischen ist, jährlich 50″, 2 und in 100 Jahren 1° 23′ 40″ zurückweicht: so würde jener Fixstern von 1578 vor Chr. bis 1780 nach Chr. ungefähr 46° (in 3328 Jahren) vorgerückt seyn. Laplace, welcher jenes Gesetz der Nachtgleichen aus der Erdgestalt berechnete, giebt eine genauere Formel, wonach δ ♈ seit 1578 vor Chr. bis 1750 nach Chr. um 46° 40′, 4 vorgerückt ist [9]). Setzt man hierzu das Rückweichen der Nachtgleichen in 30 Jahren (= 25′ 6″): so war der Nachtgleichenpunct im Jahre 1578 vor Chr. = 47° 5′ 30″, mithin in der That bei δ ♈, oder genauer um

9) *Traité de mechanique céleste.* Tom. III. p. 112. Die angeführte Berechnung nach Laplace's Formel hat der Professor der Astronomie August Ferdinand Moebius, Observator bei der Sternwarte zu Leipzig, gütigst mitgetheilt.

40′ 49″ westlicher davon, vom δ ♈ um 40′ 49″ mehr nach den Fischen zu. Die Uebereinstimmung beider Längen ist so grofs, dafs man nicht daran zweifeln kann, der Persische Astronom habe das Jahr bezeichnen wollen, wo die Nachtgleiche in den ersten Stern des Widders eintrat. Uebrigens ist es möglich, dafs die Formel von Laplace, da sie auf keinen absolut richtigen Messungen beruht, dennoch einer Correction bedarf, worüber die Astronomen vom Fache früher oder später entscheiden mögen. Merkwürdig bleibt es immer, dafs nach Laplace die Sterne in diesem Zeitraume 47° 5′ 30″, nach der alten Beobachtung aber 47° 46′ 19″, mithin 40′, 49″ mehr vorgerückt sind, als die Rechnung giebt. Hiermit stimmt eine andere Berechnung überein, die Laplace[10]) selbst mittheilt. Im Jahre 1100 vor Chr. trat das Wintersolstitium nach einer Chinesischen Beobachtung in den 2° des *Nu*, d. i. ε im Wassermann (♒). Bei der Berechnung fand Laplace ebenfalls eine negative Differenz von 50′. Man kann daraus wenigstens im Allgemeinen, falls die alten Beobachtungen genau sind, den Schlufs ziehen, dafs die Nachtgleichen in früheren Zeiten etwas langsamer zurückwichen, als nach den bisherigen Formeln berechnet wird. Dafs aber durch die Beobachtung der Constellation der Eintritt der Nachtgleiche in den Widder bestimmt werden sollte, ist in unserer Stelle selbst gesagt. Der Verf. rechnet bis auf seine Zeit 2 zurückgelegte Zeiträume, jeden zu 3000 Jahren. Hierbei liegt die Annahme der Alten zu Grunde, dafs die Nachtgleichen in 100 Jahren 1°, in 3000 Jahren 30° zurückweichen, so wie, dafs jedes gröfsere Zeichen, zu 30° gerechnet, 3 kleinere Zeichen zu 10°, oder 3 Decurien enthält. Der Ausdruck: der erste Zeitraum von 3000 Jahren umfafst die Zeichen *Widder*, *Stier*, *Zwillinge*, will nichts Anderes sagen, wie sich unten zeigen wird, als: die drei Decurien (10°) des ersten gröfsern Zeichens wurden von den Nachtgleichen zurückgelegt. „Als das 1000 des Krebses erschien,“ d. h. als die Nachtgleichen nach Verlauf von 3000 Jahren in die vierte Decurie, den Anfang des Widders

10) A. a. O. Tom. V. p. 244.

(♂ ♈) traten, wurde die genannte Constellation der 7 Planeten beobachtet. — Hieraus folgt sogleich folgender Satz:

2) *Das Zurückweichen der Nachtgleichen ist nicht zuerst von Hipparch entdeckt worden, sondern war seit den ältesten Zeiten bekannt.*

Dieses Paradoxon wurde schon früher ausgesprochen, als der Verf. auf Aegyptischen Denkmälern Constellationen vom Jahre 1832, 1693, 1631 v. Chr. und viele andere gefunden hatte, welche sich nicht auf die Fixsterne, sondern, wie noch jetzt geschieht, auf die Tropen beziehen. Hier erhalten wir einen neuen und sichern Beweis dafür. Die Perser, eben so wie die Aegypter, Inder, Chaldäer, Chinesen, Germanen und andere Völker, theilten den Thierkreis nicht blofs in 12, sondern auch in 36 (= 3×12) Theile ein. Diesen Abschnitten standen die Planeten vor, wonach dieselben bald Häuser, bald Gesichter (*facies*, πρόσωπα, פנים, *Decurien*) der Planetengötter hiefsen. Man nannte sie auch *Zodia* (ζώδια), sowohl die gröfsern Zeichen von 30°, als die kleinern von 10°, weil man in jedes Planetenhaus solch' ein Thier setzte, das dem vorstehenden Planeten (Hausherrn, οἰκοδεσπότης) heilig war [11]). Mit der Eintheilung des Thierkreises stand die Eintheilung der Zeit in Verbindung. Hierauf gründet sich z. B. die Eintheilung des Jahres in drei Theile bei den Aegyptern, Indern (*Trimurtis*) und Nordischen Völkern, so wie die Eintheilung des Monats in 3 Theile, oder die 10tägige Woche bei den Griechen. So wie 12 grofse Zeichen (ζώδια) von 30°, so bilden auch 12 kleine Zeichen (ζώδια) von 10° einen Cyclus, ein grofses oder ein kleines Jahr. Hierauf beruht auch die Angabe im *Zend-Avesta*, dafs ein Weltalter, nach dessen Ablaufe die Erneuerung aller Dinge beginne, 12,000 Jahre dauere, während andere Völker deren 36,000 rechneten [12]). Man rechnete ein Weltjahr, wenn die Nachtgleichen (in 100 Jahren 1° zurückweichend) 12 grofse

11) Siehe Salmasius, *De annis climactericis*, p. 555 sqq. *Syst. astron. Aegypt.*, p. 23.

12) *Zend-Avesta* von Kleuker, 3. Th. S. 62. *Bun-Dehesch* §. III. Ideler, *Chronologie*, 2. Th. S. 101 ff.

Zeichen, oder auch, wenn sie 12 kleine Zeichen durchlaufen hatten, weil in beiden Fällen die Nachtgleichen in das Haus, nämlich das grofse oder kleine, eines gewissen Planeten wieder eintraten. Da nun in unserer Stelle ausdrücklich gesagt wird, dafs zur Zeit der bezeichneten Constellation, d. h. im Jahre 1578 vor Chr., die Nachtgleichen in den Widder oder in das vierte kleine Zeichen, vom Anfang des Thierkreises an gerechnet, getreten seyen: so mufs man gewufst haben, dafs die Nachtgleichenpuncte nicht bei denselben Sternen bleiben, sondern 3000 Jahre ungefähr früher um 30° vor dem Zeichen des Widders, d. h. im Stiere bei den *Hyaden*, sich befanden. Hätten die Perser Nichts vom Vorrücken der Fixsterne gewufst, sondern angenommen, dafs das Frühjahr stets bei der Conjunction der Sonne mit dem ersten Sterne des Widders beginne: so hätte unser Astronom nicht sagen können, dafs bis auf seine Zeit 2 Weltzeiträume von 6000 Jahren verflossen, dafs seit der neuen Schöpfung bis 1578 vor Chr. 3000 Jahre und 3 kleine Zeichen, die Zodia *Widder*, *Stier*, *Zwillinge* abgelaufen seyen. Hieraus folgt also, weil die Perser die Sterne des Stiers mit dem ersten Buchstaben (א), den Widder mit dem zweiten (ב) bezeichnen[13]), dafs sie das Vorrücken der Fixsterne seit der Zeit kannten, wo die Nachtgleichen im ♉ waren, mithin wenigstens seit dem Jahre 3446 vor Chr., nicht aber erst seit Hipparch, 150 vor Chr., wonach Ptolemaeus erst das Zurückweichen der Nachtgleichenpuncte auf 1° in 100 Jahren setzte.

3) *Die Hamzahsche Constellation bezieht sich auf den Frühlingsnachtgleichenpunct des Jahres* 1578 *vor Chr.*

In den alten Persischen Religionsschriften, wo sie die Astronomie berühren, ist häufig die Rede nicht blofs von den 12 gröfsern und 36 kleinern Zeichen, den Polen, den Aequinoctial- und Solstitialpuncten, sondern auch namentlich von den Nachtgleichentagen[14]). In unserer Stelle wird nun

13) Siehe Castelli *Lexicon heptaglotton*, Lit. ا, ب u. s. w.

14) *Zend-Avesta* von Kleuker, 3. Th. S. 66 ff. *Bun-Dehesch*, Cap. V. II. III. XXXIV. XXV.

ausdrücklich gesagt, dafs am Tage jener Constellation Tag und Nacht einander gleich gewesen seyen. „Die Gestirne „(*besonders* ☉ *und* ☽) begannen damals (1578 *den* 13. *April*) „ihren (*Jahres-*) Lauf zu Anfange des Monats Farvardin, das ist „Nuruz (*am Neujahrstage*), wo durch die Veränderungen des „Himmels Tag und Nacht sich (*in gleiche Theile*) schieden „(d. h. *wo gemäfs den Gesetzen des Himmels Tag und Nacht* „*einander gleich waren, am Neujahrstage*)." Die Alten bekanntlich fingen das Jahr mit dem Nachtgleichentage an, bisweilen im Herbste, gewöhnlich aber mit dem Frühlingsnachtgleichentage. Daher wurde auch von Alters her das Zeichen ♈ als das erste Zeichen des Thierkreises, als das Zeichen des ersten Monats und des Neujahrstages angesehen. Man kann also nicht zweifeln, der Persische Astronom wollte den Frühlingsnachtgleichentag durch Angabe der am Neujahrstage beobachteten Constellation bestimmen. Diefs kommt nicht ganz mit den Berechnungen überein. Nach La Lande's Tafeln findet man, wie oben gezeigt worden, dafs die Beobachtung am 13. April gemacht wurde. Nach unserm Kalender aber ist Tag- und Nachtgleiche den 21. März, folglich 23 Tage früher. Diese Summe vermindert sich auf 11 Tage, weil in unsern astronomischen Tafeln nicht nach dem Gregorianischen Kalender, wonach wir zählen, sondern nach dem Julianischen gerechnet wird. Das Julianische Jahr ist 11′ 12″ länger, als das Gregorianische, daher der Neujahrstag nach dem Julianischen Kalender in 128 Jahren um beinahe 24 Stunden, oder einen Tag zu spät fällt. Im Jahre 45 v. Chr. fiel der Frühlingsnachtgleichentag nach Delambre's Sonnentafeln auf den 23. März 5 Uhr Morgens [15]. Folglich war 1533 Jahre früher, nämlich 1578 vor Chr., der angebliche Frühlingsnachtgleichentag, d. h. der 13. April, genauer der 1. April des Gregorianischen Jahres. Folglich nahm der Perser den 11. Tag nach der damaligen eigentlichen Nachtgleiche (21. März), also den 1. April für den Nachtgleichentag, mithin 11 Tage zu spät. Wie soll diese Differenz erklärt werden?

---

15) Siehe Ideler, *Chronologie*, Th. I. S. 78.

Unmöglich kann man annehmen, dafs die Perser bei Bestimmung des Nachtgleichentages um 11 Tage sich sollten geirrt haben. Am 11. Tage nach der Nachtgleiche ist der Tag 45 Minuten, mithin fast eine Stunde länger, als die Nacht. Wenn man im *Zend-Avesta* liest (*Bun-Dehesch*, XXV.), dafs am Tage *Medioschem* im Monat *Tir* die Tage abnehmen und am Tage *Mediarem* im Monat *Din* zunehmen; dafs die längste Nacht im Winter noch ein Mal so lang war, als die kürzeste Sommernacht: so kann man nicht annehmen, der Persische Astronom habe sich in Bestimmung des Nachtgleichentages um 11 Tage versehen. Waren die Wasseruhren der Alten so eingerichtet, dafs das Gefäfs, woraus das Stundengefäfs mit 24theiliger Scala nach und nach sich füllte, durch ein höher stehendes Gefäfs bei gleichem Wasserstande erhalten wurde: so konnte keine Irrung von 1 Stunde vorfallen. Selbst die Sonnenuhren konnten nicht so unvollkommen seyn. Hätte man übrigens beim Auf- und Untergange der Sonne den Winkel zwischen dem Ost- und Westpuncte gemessen: so würde man bald bemerkt haben, dafs der Nachtgleichentag 11 Tage früher da gewesen sey. Wenn daher im Jahre 1578 wirklich der Nachtgleichentag auf den 1. April, statt auf den 21. März fiel: so mufs man diese Anomalie auf eine natürliche Art zu erklären suchen.

Zunächst werden Viele auf den Gedanken kommen, dafs unser Jahr seit 1578 vor Chr. sich um 11 Tage verlängert habe. Gesetzt, es wäre damals die Nachtgleiche auf den 1. April des Gregorianischen Jahres gefallen, und das Jahr hätte bis heute innerhalb 3412 Jahren alljährlich um 4 Minuten zugenommen: so würde der sonstige Nachtgleichentag (1. April) ganz natürlich nach und nach auf den 21. März gekommen seyn. Die Nichtigkeit dieser Annahme aber bedarf keiner Nachweisung bei Sachkennern. Nur eine Bemerkung möge hier stehen. Die alten Völker, welche das Jahr von 365 Tagen mit Weglassung des Bruches hatten, rechneten unter Anderm nach Hundssternsperioden, d. h. nach Zeiträumen von 1461 wandelnden oben genannten Jahren, weil nach diesem Zeitraume der Hundsstern *Sirius*

zum ersten Male wieder am Neujahrstage früh aufging. Die Alten erzählen, dafs diese Perioden sich erneuert haben im Jahre 2782 vor Chr., 1322 vor Chr., 139 nach Chr. Hätte das Jahr sich also in 1461 Jahren nur um einen Tag, oder, wie man nach unserer Hypothese annehmen müfste, um 5 Tage verlängert: so würden die Alten sehr bald bemerkt haben, dafs der Hundsstern nicht nach 1461, sondern erst nach 1481 Jahren wieder am Neujahrstage früh sichtbar werde. Hierauf bezieht sich beiläufig die berühmte Stelle bei Herodot[16]), wo erzählt wird, dafs seit Anfang der Aegyptischen Geschichte die Sonne zwei Mal da aufgegangen sey, wo sie untergeht. Der Neujahrstag, will er sagen, hat zwei Mal die Sterne des Himmels durchlaufen, „ohne dafs sich die Natur im Mindesten verändert hat."

Eine andere Vermuthung ist folgende. Bekanntlich ums Jahr 3000 v. Chr. war der Stern α im Drachen der Polarstern. Gesetzt, man hätte noch 1578 v. Chr. nach diesem Sterne bei der Frühlingsnachtgleiche den Ostpunct bestimmt, indem man von seinem Perpendikel des Morgens 90° bis zum Ostpuncte zählte: so würde man den Ostpunct auf der Erde um mehrere Grade zu nördlich bekommen haben. Hätte man daher denjenigen Tag für den Nachtgleichentag genommen, wo die Sonne bei diesem zu nördlich bestimmten Ostpuncte aufging: so würde man, was mit unserer Beobachtung übereinstimmt, einen um mehrere Tage zu späten Nachtgleichentag bekommen haben. Auf ähnliche Weise hätte man wegen der abnehmenden Schiefe der Ecliptik einen falschen Nachtgleichentag bestimmen können.

Dasselbe Resultat würde man erhalten, wenn man annehmen wollte, die Pole der Erde blieben nicht dieselben, sondern veränderten sich so, dafs der Ostpunct von Süd nach Nord hin vorschreite. Hätte man daher auf der Persischen Sternwarte oder im Tempel jenen von Alters her bestimmten Ostpunct beibehalten: so würde man ebenfalls einen zu späten Nachtgleichentag erhalten haben, indem man bis zum Aufgange der Sonne bei jenem Horizontpuncte

16) *Histor* II. 142.

wartete. Hiergegen streiten die genauen Beobachtungen der neuern Zeit, wonach die Erdpole und folglich auch der Ostpunct unverändert bleiben.

Ein Anderer könnte vermuthen, dafs das Schwanken vom Aphelium der Erde, oder periodische Störungen ihres Umlaufes durch die benachbarten Planeten, wie es zwischen ♃ und ♄ Statt findet, jene Verzögerung des Nachtgleichentages herbeigeführt habe. Alle diese und ähnliche Hypothesen werden durch die Erfahrung widerlegt. Daher man sich genöthigt sieht, die Erscheinung, dafs 1578 vor Chr. der Nachtgleichentag um 11 Tage zu spät, nämlich auf den 1. April fiel, vor der Hand als ein Problem stehen zu lassen. Man hat die Wahl, entweder zu glauben, dafs der Persische Astronom einen groben Fehler begangen, oder anzunehmen, dafs es in der Astronomie noch ein Gesetz geben müsse, woraus sich obige Erscheinung erklären lasse. Ersteres wird aufser den oben angeführten Gründen durch folgende höchst unwahrscheinlich.

Aus Aegypten, wie der Verfasser dargethan hat, haben sich eine grofse Menge von astronomischen Constellationen erhalten, welche grofsentheils um die Zeit der Frühlingsnachtgleiche gemacht wurden. Die Beobachtungstage von jenen bis jetzt bekannt gewordenen Constellationen bilden ohne Correction eine fortschreitende Reihe:

1693 v. Chr. 17. April *Theben* (5. April Greg. Kal.)
1631 v. Chr. 17. April *Theben* (5. April Greg. Kal.)
1578 v. Chr. 13. April *Ispahan* (1. April Greg. Kal.)
37 n. Chr. 13. April *Tentyris* (11. April Greg. Kal.)
54 n. Chr. 11. April *Rom?* (9. April Greg. Kal.)

Hipparch in Aegypten bestimmte den Nachtgleichentag auf folgende Weise. Er befestigte im Freien einen Ring oder Reifen in der Art, dafs dessen Seiten nach Ost und West hinsahen. Den Tag, wo der Schatten der einen Hälfte beim Auf- und Untergange der Sonne die andere genau traf, erklärte er für den Nachtgleichentag. Hiernach, falls dieser sinnreiche Gedanke von den Aegyptern herrührte, läfst sich obige Reihe berichtigen. Theben ist nach Abend und Morgen zu von hohen Bergen eingeschlossen, und bei Tentyris sind diesel-

ben nur wenig niedriger. An beiden Orten erhielt man daher, indem das Verweilen der Sonne über und unter dem Horizonte gleich seyn mufste, einen um 4 Tage zu späten Nachtgleichentag (die Reflexion des Lichtes nicht beachtet), wenn jene Berge einen Winkel von 4° bildeten. In diesem Falle wurden jene drei ältesten Beobachtungen in Aegypten und Persien an demselben Tage gemacht[17]. So erhält man folgende wahrscheinliche Reihe der Nachtgleichentage nach unserm Kalender:

1. April 1693 v. Chr. *Theben.*
1. April 1631 v. Chr. *Theben.*
1. April 1578 v. Chr. *Ispahan.*
8. April 37 n. Chr. *Tentyris.*
8. April 54 n. Chr. *Rom (?).*

Die beiden letzten Beobachtungen verdienen weniger Beachtung, weil sie aus der Zeit sind, wo die Wissenschaften und Künste der Aegypter im Verfall waren. Die genaue Uebereinstimmung der 3 ersten aber ist gewifs nicht zufällig. Wenn daher die Perser sowohl als die Aegypter in frühen, der Astronomie bisher noch unzugänglichen Zeiten den Nachtgleichen- oder Neujahrstag um 11 Tage später, als unsere Tafeln geben, übereinstimmend ansetzten: so mufs dabei irgend ein bestimmtes Gesetz zum Grunde liegen, dessen Auffindung indefs Andern überlassen bleiben mag. Die zahlreichen noch schlummernden Aegyptischen Constellationen ähnlicher Art werden dabei von Nutzen seyn.

Vielleicht ist folgende Vermuthung die richtige. Die Alten bestimmten den Nachtgleichentag durch den Ostpunct. Da sie aber nicht sehen konnten, welchen Stern die Sonne am Nachtgleichentage bedeckte: so mufsten sie warten, bis mehrere Tage später ein Stern erster Gröfse von derselben Länge früh aufging.

---

17) Diese Uebereinstimmung kann nicht anders als überraschen, da jene Erscheinung früher nicht erklärt werden konnte (*Systema astronomiae Aegypt.*, p. 362.). Alle jene Constellationen beziehen sich auf die Frühlingsnachtgleiche, oder den astronomischen Neujahrstag der alten Völker. Zugleich kann diese Uebereinstimmung als ein Beweis angesehen werden, dafs der erste Versuch, die astronomischen Inschriften der alten Aegypter zu erklären, nicht ganz mifslungen sey.

Diesen Sehungsbogen bestimmte **Ptolemaeus** meist zu 10 bis 11 Grade [18]). Folglich wurden die Neujahrsconstellationen 11 Tage zu spät beobachtet, und der Astronom hatte nun die entsprechenden Grade zurückzurechnen, um leicht den Stern zu finden, der am Neujahrstage im Aequinoctium war und von der Sonne bedeckt wurde.

Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, zu welcher Zeit ein Theil der Persischen Religionsurkunden entstanden ist. Unsere Stelle beweiset nämlich, dafs

4) *Hamzah von Ispahan, oder der Verfasser seiner Quellen 100 Jahre vor Christus lebte.*

Zoroaster soll 3000, oder 2000, oder 1500, oder 1000, gewöhnlich 520 vor Chr. geschrieben haben, und es sollen weder spätere noch frühere Religionsschriften bei den Parsen gewesen seyn. In unserer Stelle aber werden 2 Zeitpuncte erwähnt: der, wo die Nachtgleichen in den ♈, so wie der, wo sie in die ♎ traten. Dafs hier nicht von den gröfsern Zeichen zu 30°, sondern von den kleinern zu 10° die Rede sey, hat sich oben gezeigt, wo auch nachgewiesen wurde, dafs die Perser die Sterne des Stiers, welche sie mit dem ersten Buchstaben (א) bezeichnen, als das erste Sternbild des Zodiacus bekommen haben. Man hat daher folgende Angabe rücksichtlich der von den Nachtgleichen zurückgelegten Decurien oder kleineren Zeichen zu 10°:

Stier ♉	Widder ♈	Fische ♓
♈ ♉ ♊	♋ ♌ ♍	♎ ♏ ♐

Bis zum Eintritte der Nachtgleichen in die ♎ sollen nach dem Verfasser 6000 Jahre verflossen seyn. Diefs ist, wie gesagt, eine runde Zahl, weil die Perser glaubten, die Nachtgleichen gingen in 100 Jahren 1°, in 12,000 Jahren 12 kleine Zeichen (120°) zurück. Diese Epochen müssen, wie oben, nach den ersten Sternen der Bilder und nach dem wahren Gesetze der Nachtgleichen berechnet werden. Die Länge des ersten Sternes α in den Fischen betrug nach **Bradley** im Jahre 1780 genau 0ˢ 26° 18′ 6″. Da nun die Nachtgleichen, jährlich 50″ 2 vorrückend, im Jahre 106 vor

18) **Ideler**, *Chronologie*, Th. 1, S. 54.

Chr. Geburt in die Fische (α ♓) traten: so folgt daraus, daſs Hamzah von Ispahan, oder sein Autograph 100 Jahre vor Chr. lebte. Hätte dieser oder jener früher gelebt, so würde man nicht haben sagen können: „Als das 7te Tausend, entsprechend der Wage, eintrat; als die Nachtgleichen in die 7te Decurie (α ♓) traten: da erschien das Böse auf der Erde. Der Mensch, genannt Kajomorts, bauete 30 Jahre hindurch das Feld, zog Pflanzen und Kräuter." Mit demselben Rechte dürfen wir ferner aus unserer Stelle schlieſsen:

5) *daſs in Persien vor dem Jahre* 1578 *vor Chr. die Schrift vorhanden war.*

Schwerlich wird Jemand glauben wollen, die Beobachtung, daſs in jenem Jahre die 7 Planeten in den angegebenen Zeichen gestanden, und zwar zu Anfange des Monats *Farvardin*, habe sich viele Jahre hindurch mündlich fortgepflanzt. Ein Volk, das 1578 vor Chr. schon astronomisch-chronologische Beobachtungen anstellen konnte, muſs auch in andern Wissenschaften gleichen Schritt gehalten, muſs verstanden haben zu schreiben. Wie würden aber die Perser die Sterne des Stiers, welche nach dem Jahre 1578 v. Ch. nicht mehr das erste Zeichen des Thierkreises bildeten, mit dem ersten Buchstaben des Alphabetes (א) die folgenden Zeichen mit den folgenden Buchstaben haben bezeichnen können, wenn sie nicht vor jener Zeit schon jenes Alphabet ebenfalls gehabt hätten, womit Moses 400 Jahre zuvor und die Aegypter wenigstens einige Jahrhunderte noch früher schrieben? Nach Herodot[19] sind die Germanen aus Persien ausgewandert, was durch die Verwandtschaft der Sprache, Religion, der Sitten, Alterthümer und durch die Nachrichten der *Edda* bestätigt wird. In der *Edda* findet man die Ueberlieferung, daſs *Thor* (♃) mit seinem Widder (♈) die Nachtgleiche eröffnet. Da der Widder, gemäſs dem Principe aller alten Religionen, das Thier des ♃ bei den Alten war, und dieser Planet dem zweiten Zeichen nach dem Wintersolstitium, folglich den Sternen des Widders vorstand: so will obiger Satz nichts Anderes sagen, als daſs die Frühlingsnachtgleiche früher, als di

19) *Histor.* I. 125.

Nordische Mythologie sich bildete, ins Zeichen ♈, also ums Jahr 1578 v. Chr. dahin fiel. Da hieraus ebenfalls folgt, daſs die Germanischen Völker, weil sie zu **Caesars** Zeit mündlich nicht mehr eine solche Behauptung aufstellen konnten, 1578 vor Chr. schon ihre Schrift, nämlich die *alten* Runen haben muſsten [20]): so dient dieſs zur Bestätigung des Satzes, daſs die Schrift mehrere Jahrhunderte vor 1578 unter mehrern Völkern bereits im Gebrauche war. Endlich giebt unsere Stelle noch Veranlassung zu der Folgerung:

6) *daſs unser Thierkreis und die Astronomie so alt, als unsere Geschichte ist.*

Es ist bekannt, daſs denselben Thierkreis mit seinen Eintheilungen und deren Anfangspuncten alle Völker empfingen, namentlich die Aegypter, Griechen, Römer, Phoenicier, Chaldäer, Araber, Perser, Germanen, Inder, Chinesen, Japanesen, Americaner. Die einzelnen Bilder kamen in den Thierkreis auf die Weise, daſs man, wie es das Princip aller alten Religionen mit sich bringt, die 12 Abtheilungen unter die 7 Planeten nach deren Eigenschaften vertheilte, und in jedes Planetenhaus einen dem vorstehenden Planeten heiligen Gegenstand setzte. Nun wissen wir, daſs nach allen alten Religionen folgende Gegenstände den Planeten zugeschrieben wurden:

Fische	Widder	Stierkopf	Zwillinge	Krebs	Löwin
♓	♈	♉	♊	♋	♌
♄	♃	♂	♀	☿	☽
Wintersolstitium		*Nachtgleiche*		*Sommersolstitium*	
Wassermann	Steinbock	Schütze	Scorpion	Waage	Jungfrau
♒	♑	♐	♏	♎	♍
♄	♃	♂	♀	☿	☉

Hieraus wurde bereits bewiesen, daſs unser Thierkreis weder früher noch später entstanden seyn könne, als im Jahre, wo das Wintersolstitium zwischen ♒ und ♓ fiel [21]).

20) Siehe des Verf. Abhandlung: *Ueber die höchsten acht Gottheiten oder die Kabiren der Germanischen Völker, in Bezug auf die acht Kua's der Chinesen.* Siehe *Zeitschrift für die historische Theologie*, 4. Bd. 2. St.

21) *Systema astronomiae Aegypt.* p. 144.

Diefs ist die Zeit, wo die bekannte Ueberschwemmung der Erde Statt gefunden haben mufs, wie aus dem Rückweichen der Nachtgleichen bis heute folgt. In der That schreiben alle Völker die Erfindung des Thierkreises, der Astronomie und selbst der Schrift jenem Manne zu, welcher aus der alten Welt mit seinem Schiffe in die neue herüber kam, gleichviel ob er Fohi, oder Menu, oder Sesostris, Sisustro, Osiris, Taaut, Kajomorts, Ogygus, Toppi, Deucalion, Ballder, Noah geheifsen habe. Ausdrücklich behauptet Josephus[22]), dafs Noah die Astronomie und Geometrie erfunden habe. Sanchuniathon erzählt, dafs der 11te Nachkomme des *Protogonos* (Adam), Namens Taaut, nachdem Saturn (das Wasser), der Sohn des Uranus, sich entmannt, den Thierkreis, so wie die Buchstaben erfunden habe[23]).

Diese Zeugnisse anderer Völker und selbst des Thierkreises dafür, dafs derselbe, so wie die Astronomie und andere Wissenschaften, so alt als unsere Geschichte sind, werden durch unsere Persischen Ueberlieferungen trefflich bestätigt. Zuvor erinnere man sich, dafs in Persien die Sterne des ♉ mit dem ersten Buchstaben des Alphabets, die folgenden mit den folgenden bezeichnet wurden, woraus man ersieht, dafs im *Anfange* der ♉ das erste Zeichen, der ♊ das zweite war. Deshalb findet man auf den genannten uralten astronomischen Inschriften der Aegypter den Widder abgebildet als das zweite Zeichen nach dem Wintersolstitium, nicht als Haus des ♂, sondern des ♃. In unserer Stelle wird mit klaren Worten gesagt, dafs die Schöpfung des Kajomorts 3000 Jahre vor der Epoche erfolgt sey, wo die Nachtgleichen 3 Decurien des Stiers (♉) durchlaufen hatten und den Widder (♈) eintraten. Also geht nach der Persischen Ueberlieferung die Geschichte nicht über den Zeitpunct hi-

22) *Antiquit.* Lib. I. Cap. III. 9.

23) Siehe des Verf. Aufsatz: *Erklärung einer Stelle in Sanchuniathons Geschichte nach Philo Byblius Uebersetzung bei Eusebius (Praepar. Evang.* I. c. 10.) in den *Neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik, herausg. von Seebode, Jahn und Klotz,* 2ter Supplementband, 4. Heft (Leipzig 1834), S. 595 — 599.

aus, wo die Nachtgleichen noch im ♉ waren. Dieser Anfangspunct der Geschichte wurde als Schöpfung des Menschen angesehen, gewifs, vom symbolischen Standpuncte der Alten aus, nicht mit Unrecht, da jener Kajomorts der Stammvater aller Menschen nach der Fluth wurde. Ueberhaupt werden in den Zendbüchern genau 2 Schöpfungen, namentlich des Menschen unterschieden. Im *Bun-Dehesch* findet sich folgende Darstellung dieses Gegenstandes. Zuerst schaffen Ormuzd und Ahriman jeder seine Geister, worauf Ormuzd den Himmel mit den Gestirnen, die Erde, Wasser, Bäume, Thiere, zuletzt *Menschen* hervorbringt (Cap. II). Hierauf wird Ahriman gefesselt, und Ormuzd herrscht 3000 Jahre allein (Cap. III). Nach Verlaufe von 3000 Jahren am Tage *Ormuzd* des Monats *Farvardin* begann Ahriman den Kampf gegen Ormuzds Schöpfung. In Schlangengestalt springt er vom Himmel auf die Erde. Nur an des Kajomorts Körper vermochten Ahrimans Geister Nichts, zu welchem jener die Worte sprach: „Du bist wie ein Feind gekommen; aber alle Menschen meines Saamens werden thun, was rein ist, verdienstvolle Werke.“ So kämpft Ahriman 90 Tage und 90 Nächte mit den Jzeds des Himmels. Aus des Abgrunds Mitte steigt er die Erde herauf, durchbricht sie, durchzieht sie überall, kehrt Alles um (Cap. IV.). Bei dieser Gelegenheit spricht Ormuzd: „Dieser Mensch (Kajomorts) ist für eine Zeit aufgehoben, wo Ahriman nicht wird Gewalt üben können.“ Nachher wird der erste Berg *(Albordj)* geschaffen (Cap. V). Menschenhoch war die Erde mit Wasser bedeckt (Cap. VII). Alle *Kharfesters* auf Erden waren gestorben *durch diesen Regen*. Ein Wind trug das Wasser in die Wolken, und das übrige fafste Ormuzd in Grenzen. Nach und nach kamen die übrigen Berge, die Flüsse hervor, die Bäume wuchsen. *Albordj* ging nach 15 Jahren hervor, und war nach 800 Jahren ganz sichtbar (Cap. XII). Nachdem Ahrimans Geister überwunden (Cap. VII) und Kajomorts gestorben (Cap. XV), entsprang aus seinem durch das Licht der Sonne gereinigten Saamen nach Verlaufe von 40 Jahren (Tagen), am Tage

Mithra des Monats *Mithra* eine *Reivaspflanze*, woraus Meschia und Meschiana, die Stammeltern der jetzigen Menschen, geboren wurden (Cap. XV).

Wer sieht hier nicht, dafs der Persische Weise von der Urgeschichte redet? Die 3000 Jahre, welche der Ahrimanischen Verheerung vorausgingen, bezeichnen die antediluvianische Aera. Nimmt man, wie oben, diese Zahl für die Jahre, welche die Nachtgleichen beim Zurückweichen durch die ♊ wirklich brauchten: so erhält man die 2160 Jahre, welche die LXX von der Schöpfung bis zur Fluth rechnen. Wie dem auch sey, so Viel ist gewifs: dafs die Perser von der Fluth als einer zweiten Schöpfung sprechen; dafs sie von da bis zum Jahre 1578 vor Chr. ein Zeichen (30°) des Thierkreises und ein Viertel des abgelaufenen Weltjahres rechneten; dafs ihre Astronomie bis an die Zeit hinanreicht, womit ihre und unsere Geschichte beginnt.

Will man diesen Zeitpunct genauer bestimmen, so findet man alle bisherige Quellen im Widerspruche mit einander. Die allgemeine Fluth fällt nach den Chinesen ins Jahr 3461 vor Chr.; nach unserer Stelle, wenn man das Zurückweichen der Nachtgleichen in ♉ zu 2000 Jahren anschlägt, ins Jahr 3578 vor Chr.; nach Herodot[24]) 3404 vor Chr.; nach Manetho (im Mittel) 3504 vor Chr.; nach Dicaearchus 3712 vor Chr.; nach den Persischen Geschichtschreibern 3507 vor Chr.; nach den Griechen zwischen 2782 und 4240 vor Chr.; nach Suidas 3459 vor Chr.; nach den Indern 3570 vor Chr.; nach Albumasar 3478 vor Chr.; nach dem Hebräischen Texte 2399 vor Chr.; nach dem Samaritanischen Pentateuch 2130 vor Chr.; nach Josephus 2857 vor Chr.; nach den LXX 3441 vor Chr.; nach Andern in andere Jahre[25]). Diese Differenzen von

24) *Histor.* II. 43.

25) Siehe *Art de verifier les dates. Paris* 1783. Das Jahr der Fluth 314 nach den LXX bestimmt sich auf folgende Weise. Sie rechnen zugleich mit Syncellus 1574 Jahre von der Fluth bis zum Auszuge der Israeliten aus Aegypten. Dieser fällt nach Manetho (Syncell. *Chron.* p

5, 10, 20, 50, 100 Jahren und mehrern, welche von alten Abschreibern und Kritikern herrühren, werden schwerlich beseitigt werden können ohne astronomische Hülfsmittel, die allein Sicherheit darbieten. Eine solche zuverlässige Basis für die ganze Zeitrechnung ist vorhanden. Der Verf. hat eine Constellation der 7 Planeten, angeblich am Ende der Fluth beobachtet, gefunden, welche nach genauer Berechnung auf den 7. September des J. 3446 vor Chr. fällt. Auf *diesen* Monat und auf *diesen* Tag fiel in der That das Ende der Fluth nach den Aegyptern, Hebräern, Indern, Chaldäern und andern Völkern, worüber ein ander Mal ausführlich. Hier nur folgende Bemerkungen. Hätte wirklich im Jahre 3446 vor Chr. jene fürchterliche Begebenheit Statt gefunden, wovon bei alten Völkern sich Nachrichten erhalten haben: so würden damals die Nachtgleichen bei den ersten Sternen des ♉ gewesen seyn, wie die Stelle bei Hamzah von Ispahan lehrt. In dieser Gegend finden sich *Orion* und die *Hyaden*, die beiden feindlichen, Wasser bringenden Gestirne der Alten[26]). Ferner findet man, da die Monate der

---

103. ed. Par.) ins Jahr 1867 vor Chr. Beide Zahlen zusammen geben also das Jahr 3441. Manetho nämlich, so wie Josephus und Andere berichten, daſs die *Hyksos*, d. h. Israeliten, 700 Jahre nach der Hundsternsperiode (2782 vor Chr.) nach Aegypten kamen. Zieht man deren Aufenthalt seit Joseph (215 Jahre) von 2082 ab: so erhält man das Jahr 1867 als das des Auszuges. Hiermit stimmen, auſser den genannten astronomischen Beobachtungen vom Jahre 1832, 1693, 1631 (*Systema astron. Aegypt.* p. 342) zwei andere Angaben. Nach Abarbanel (Idelers *Chronol.* II. 410) war 3 Jahre vor des Moses Geburt eine Coniunction von ♄ und ♃ in den ♓. Da diese Constellation 1952 vor Chr. wirklich sich ereignet hat: so war Moses in der That beim Auszuge (1867 vor Chr.) 80 Jahre alt. Nach Clemens (*Strom.* I. p. 145. ed. Sylb.) zogen die Israeliten aus, 545 Jahre vor der Hundsternsperiode (1322 vor Chr.). Man muſs nämlich *ΥΜΕ* (545), statt *ΣΜΕ* (345) lesen, und so erhält man dasselbe Jahr des Auszuges 1867 vor Chr., folglich auch 3441 für die Fluth nach den LXX. Die Uebereinstimmung dieses Jahres mit 3446, wo nach astronomischen Beobachtungen die Fluth sich ereignete, wird überraschen. Dieſs sind die Grundlagen zu einer künftigen mathematisch genauen Chronologie der ältesten Zeit. Siehe des Verf. Schrift: *Unser Alphabet, ein Abbild des Thierkreises vom Jahre 3446 vor Chr.* Leipzig 1834. 4. S. 32 ff.

26) Plinius, *Histor. Natur.* XVIII, 26. sagt: XIV. *Calendas Maii*

Alten auf die Zeichen des Thierkreises sich beziehen, dafs die Kalender der alten Völker mit der ♍ beginnen, in welches Zeichen die Sonne beim Anfange der neuen Zeitrechnung nach der Fluth, gemäfs jener Constellation sowohl, als nach den Ueberlieferungen der ältesten Völker, eintrat. Ferner das Schiff *(Argo)* steht gerade in der Gegend des Himmels, welche mit der ♍, dem ersten Zeichen nach jener Begebenheit, aufgeht; und von Sesostris, dem Noah der Aegypter, wird ausdrücklich gesagt, dafs er am Ende seines 9jährigen (9monatlichen) Zuges sein Schiff dem Ammon dargebracht habe. Ferner, woher kommt es, dafs die Alten im Jahre 2782 vor Chr. die Hundssternsperiode begannen? oder genauer, warum fiel im Jahre 2782 vor Chr. der Neujahrstag auf den 20. Juli, den Frühaufgang des *Sirius*, des *Tascher* der Perser? Man weifs, dafs die Alten mit dem Aufgange dieses Sternes das Jahr begannen, dafs sie nicht blofs nach Sonnenjahren, sondern auch, wie die Feste der Alten beweisen, nach Mondjahren rechneten. Bekanntlich sind 19 Sonnenjahre = 235 Mondmonate von mittlerer Dauer. Folglich fällt nach 665 Jahren der Neumond (Neujahrstag) wieder auf denselben Tag des Julianischen Jahres, oder genauer 2 Tage früher, weil 19 Julianische Jahre $1\frac{1}{2}$ Stunden länger sind, als jener Mondcyclus. Da nun nach Obigem die neue Zeitrechnung im Jahre 3447 vor Chr., am 21. Juli, mit dem Neumonde als dem Neujahrstage, Abends 6 Uhr begann: so fiel derselbe Tag 665 Jahr später (2782 vor Chr.) auf den 20. Juli, wo früh, also am Neujahrstage, der Hundsstern aufging[27]. So hätten wir einen Grund, warum die Alten die Hundssternsperiode auf den *Neujahrstag* (den 20. Juli) des Jahres 2782 vor Chr. setzten, und dieselbe, indem sie nach wandelnden Sonnenjahren rechneten, im Jahre 1322 vor Chr., 139 nach

Aegypto Suculae occidunt vesperi, sidus vehemens et terra marique turbidum. Vergl. Gellii *Noct. Attic.* XIII. 9.

27) Hierbei mufs vielleicht in Anschlag gebracht werden, dafs der Mond früher nach den ältesten Beobachtungen der Aegypter und Chinesen eine etwas gröfsere Umlaufszeit hatte. Siehe des Verf. *Systema astron. Aegypt.* p. 303.

Chr. sich erneuern liefsen. Zuletzt mag noch folgende Bemerkung, jedoch nur als eine wunderliche Hypothese, hier stehen. Im vorigen Jahrhunderte glaubten manche Astronomen, dafs die bekannte Sündfluth eine Folge des Kometen vom Jahre 1305, 1380, 1456, 1531, 1607, 1682, 1759 gewesen sey, dessen Rückkehr wir im Jahre 1835 erwarten. Auch wurden die Kometen seit uralten Zeiten als Verderben bringend angesehen. Die Umlaufszeit dieses Kometen hat man im Mittel zu 75 Jahren 5 Monaten berechnet. Ist diefs richtig, so ist in der That im Jahre 3447 vor Chr. derselbe Komet auf der Erde sichtbar gewesen[28]). Dem sey, wie ihm wolle. Indessen wird es sich vielleicht bestätigen, dafs, wie es die genannte aufgefundene Constellation der 7 Planeten nach der Fluth zu verlangen scheint, mit dem Jahre 3446 vor Chr. unsere Geschichte und Chronologie beginnt.

---

28) Herr Arago in Paris hat im astronomischen *Annuaire pour l'an* 1832. p. 258 eine lesenswerthe Abhandlung abdrucken lassen (*Le déluge a-t-il occasioné par une comete?*), worin Whistons und Halley's Vermuthungen bestritten werden, dafs die Fluth durch den Kometen vom Jahre 1680 bewirkt worden sey. Hierbei darf man jedoch fragen, woher Arago wisse, dafs die Fluth im Jahre 2349 vor Chr., gemäfs dem Hebräischen Texte, oder im Jahre 2926, nach den *Samaritanern* (?) sowohl als den LXX (?) und *Josephus* (?), sich ereignet habe. Wir dürfen wohl nicht annehmen, dafs die Manuscripte des einen oder des andern Textes die einzigen in der Welt waren, wo keine Schreibfehler bei den Ziffern sich eingeschlichen hätten.

II.

Der Arianismus in seiner weitern Entwickelung.

Dargestellt von

D. Lobegott Lange,

Professor an der Universität zu Jena.

(Als Fortsetzung des B. 4. St. 2. dieser Zeitschrift mitgetheilten Aufsatzes.)

Wäre mir in dem angeführten Aufsatze der Beweis nicht mifslungen, dafs das Wesen des Arianischen Streites in der dialectischen Bestimmung des herkömmlichen Lehrbegriffs, um möglicher Ketzerei vorzubeugen, zu suchen sey: so würde daraus von selbst folgen, dafs auch in der weitern Entwickelung und Vertheidigung des Arianischen Lehrbegriffs die Dialectik eine vorherrschende Rolle übernehmen mufste. Denn der wesentliche *status controversiae* blieb derselbe, und nur die schärfere Auffassung und Ausscheidung wirklicher oder möglicher Consequenzen brachte neue Formeln zum Vorschein, in denen man von Seiten der Arianer das Wesen ihres Lehrbegriffs von dem Verhältnisse der *οὐσία* des Vaters zu der des Sohnes, im Gegensatze zu der Lehre der Gegner von der *ὁμοουσία*, zusammenzufassen suchte. Natürlich war die Nicänische Formel, wie bereits bemerkt worden ist, am wenigsten geeignet, das Mifsverständnifs zu heben und die Consequenzen auszugleichen, welche den Arianern den reinen *Sabellianismus* herbeizuführen schienen. Man suchte daher das Schroffe dieser Formel auf eine Weise dialectisch zu mildern, dafs jenen Consequenzen

möglichst vorgebeugt würde, obschon die Arianer selbst keinesweges sich zu diesen Vermittelungen weder verstehen konnten noch wollten, da durch dieselben der ursprüngliche Streitpunct nur verrückt wurde.

Aus diesem Gesichtspuncte faſste Eusebius von Cäsarea, welcher früher offener für den reinen und consequenten Arianismus sich erklärt hatte, das Verhältniſs der Gegensätze auf, er konnte aber nicht verhüten, daſs er von beiden Seiten mehrmals miſsverstanden und getadelt wurde, oder, wie Theodoret erzählt[1]), daſs ihn die Arianer bald für den Anhänger und Verfechter ihrer Sache, bald für den Verräther derselben ansahen. Dagegen sieht man aus dem eben daselbst aufbewahrten Schreiben des Eusebius, in welchem das von ihm in Gegenwart des Kaisers vorgelesene und von diesem gebilligte Glaubensbekenntniſs mit enthalten ist, recht deutlich, wie er bemühet war, durch einen Mittelweg sowohl mehrern Consequenzen, welche die Gegner der Arianer diesen mit Recht aufzubürden schienen, als auch umgekehrt den augenscheinlichsten und gefährlichsten Folgerungen, welche die Arianer ihren Gegnern zugeschoben hatten, wo möglich auszuweichen. Er leitet seine Glaubensregel, wie dieſs alle streitende Parteien von sich behaupteten, mit der Bemerkung ein, daſs er diesen Glauben von den früheren Bischöfen empfangen, daſs er im ersten Unterricht und bei der Taufe so gelehrt worden, und, so lange er Presbyter gewesen und nun Bischof sey, selbst so geglaubt und gelehrt habe. Wir nehmen diese Formel vollständig auf:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον, Θεὸν ἐκ τοῦ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, Υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγεννημένον· δι' οὗ καὶ ἐγένετο πάντα· τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα, καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον, καὶ παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ· καὶ ἀνελθόντα πρὸς

1) *Hist. eccl.* Lib. I. Cap. 11.

τὸν Πατέρα· καὶ ἥξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν Πνεῦμα ἅγιον.

Um zu bemerken, dafs Vater, Sohn und Geist wirklich eigenthümliche Subsistenz haben, also nicht, wie nach dem vermeintlichen *Sabellianismus*, mit einander verwechselt werden dürfen, fügt Eusebius vorsichtiger Weise die Worte hinzu: *Τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύοντες, Πατέρα ἀληθινῶς πατέρα, καὶ Υἱὸν ἀληθινῶς υἱὸν, Πνεῦμά τε ἅγιον ἀληθινῶς πνεῦμα ἅγιον, καθὰ καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν ἀποστέλλων εἰς τὸ κήρυγμα τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς εἶπε: πορευθέντες* u. s. w.

Betrachten wir die mitgetheilte Formel näher, so finden wir darin mehrere Prädicate des Sohnes Gottes aufgenommen, welche der Arianismus standhaft verworfen hatte, dagegen aber auch mehrere Bestimmungen weggelassen das *ὁμοούσιον* und *συναΐδιον*, das *οὐ κτισθέντα (ποιηθέντα), ἀλλὰ γεννηθέντα,* so wie die Worte: *Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ*), welche das Wesen des Lehrbegriffs der Antiarianer bezeichneten. Eusebius scheint diefs nicht *zunächst* aus der Absicht gethan zu haben, um den Vermittler zwischen beiden Parteien zu machen, sondern, wie sich aus dem Folgenden näher ergeben wird, um einerseits durch die von den Antiarianern aufgenommenen Formeln: *Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, ζωὴν ἐκ ζωῆς,* und: *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγεννημένον,* den unvermeidlichen Consequenzen zu entgehen, welche den Sohn Gottes zu einem wahren Geschöpfe zu machen schienen, andererseits aber, um durch die Weglassung der den Antiarianern wesentlichen Formeln: *ὁμοούσιον, συναΐδιον, οὐ ποιηθέντα, ἀλλὰ γεννηθέντα,* und: *Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ,* allen Verdacht des anscheinenden *Sabellianismus* mit den Arianern zu vermeiden; weshalb er auch statt der im Nicänischen Symbolum stehenden Formel: *γεννηθέντα ἐκ Πατρὸς μονογενῆ,* die Worte: *Υἱὸν μονογενῆ,* beibehielt, und das Prädicat: *πρωτότοκον πάσης κτίσεως,* vor den Worten: *πρὸ πάντων τῶν αἰώνον ἐκ τοῖ Πατρὸς γεγεννημένον,* gewifs absichtlich einschob.

Der dialectische Scharfsinn ist in der Zusammenstellung dieser Formeln nicht zu verkennen, ein Scharfsinn, dem es lediglich darum zu thun war, den von beiden Seiten gezogenen

Consequenzen auszuweichen, und dadurch dem Vorwurfe des vermeintlichen *Sabellianismus* oder *Gnosticismus* zu entgehen. Wir verweilen bei den einzelnen Worten dieses Glaubensbekenntnisses einige Augenblicke. Eusebius nimmt die Formel auf: *Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς*, dagegen läfst er den Zusatz der Nicänischen Väter weg: *Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ*. Nachdem er im Folgenden das Nicänische Symbolum beigebracht und selbst die Bedingungen angegeben hat, unter denen man das *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*, das *γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα*, endlich das *ὁμοούσιον τῷ πατρί*, annehmen könne, bemerkt er, dafs er der angegebenen Formel, unter der bezüglichen Deutung der einzelnen Bestimmungen, beigetreten sey, und zwar, wie er sagt: *συνεφωνήσαμεν οἱ πάντες, οὐκ ἀνεξετάστως, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἀποδοθείσας διανοίας ἐπ' αὐτοῦ τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως ἐξετασθείσας, καὶ τοῖς εἰρημένοις λογισμοῖς συνομολογηθείσας*. Es kam also hier wiederum wesentlich auf die Prüfung der in Vorschlag gebrachten Sätze und auf die Uebereinstimmung in den angegebenen Schlufsfolgerungen oder Consequenzen hinaus, und deshalb verwirft er gleich darauf die Arianischen Formeln: *ἐξ οὐκ ὄντων, ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν, πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν*, *erstens*, weil dieselben weder in der heiligen Schrift noch in der seitherigen Lehre gebraucht worden seyen, und daher so grofse Verwirrung in der Kirche erregt hätten, *zweitens*, weil man allgemein zugestehe, dafs Christus der Sohn des Vaters sey auch vor seiner Menschwerdung, und der Kaiser aufserdem durch Gründe dargethan habe (*τῷ λόγῳ κατεσκεύαζε*), der Sohn sey nach seiner göttlichen Zeugung (*ἔνθεος γέννησις*), im Gegensatze gegen die Menschwerdung (*τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν*), vor aller Zeit gewesen; denn ehe er durch Kraftäufserung (*ἐνεργείᾳ*) gezeugt worden, war er der Kraft nach (*δυνάμει*) in dem Vater ungezeugt, da der Vater immer Vater war.

Man sieht hier wiederum, wie Consequenzen gegen Consequenzen aufgestellt und spitzfindig abgewogen wurden. Und man mufs sich wirklich wundern, wie Eusebius auf die Behauptung des Kaisers eingehen konnte, dafs, weil der Vater immer Vater sey, der Sohn, ehe er der Wirksamkeit

nach gezeugt wurde, der Kraft nach ungezeugt in dem Vater gewesen sey (ἀγεννήτως ἐν τῷ πατρὶ ἦν), ohne die unvermeidliche Consequenz, welche die Arianer mit Recht gegen diese Proposition aufgestellt hatten, von selbst zu fühlen, dafs das ἀγεννήτως εἶναι ἐν τῷ πατρὶ den Begriff der Zeugung geradehin aufhebe, und den Sohn zu einem ἀγεννήτως ὑπάρχον, also zu einem Theile des ungezeugten Wesens des Vaters mache. Nur schmeichlerische Rücksicht auf den θεοφιλέστατος βασιλεὺς, deren sich Eusebius auch in andern Dingen mehr als zu verdächtig gemacht hat, konnte und mochte ihn zu einer augenfälligen Verleugnung seines dialectischen Scharfsinnes verleiten; und mit vollkommenem Rechte schalten ihn viele Arianer einen Verräther der Wahrheit. Wäre er dagegen bei seinem einfachen Glaubensbekenntnisse geblieben, in welchem, wie bemerkt worden, die Arianischen Formeln: ἐξ οὐκ ὄντων, ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν, πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν, weggelassen, und dagegen das Θεὸς ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, ζωὴ ἐκ ζωῆς aufgenommen war, ohne sich auf *jene* Consequenzen einzulassen: so würden wir seinem dialectischen Scharfsinne Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen; denn dadurch wich er glücklich der von den Nicänischen Vätern den Arianern entgegengesetzten Consequenz aus, als sey der Sohn ein wahres Geschöpf des Vaters. Ist nämlich der Sohn Gott aus Gott, Licht aus Licht, Leben aus Leben, so ist er seinem Wesen nach verschieden von allen übrigen Geschöpfen, die nicht aus Gott, sondern durch den Sohn von dem Vater geschaffen sind. Eben so scharfsinnig aber war es, wenn er gleich nach jenen Formeln: Θεὸς ἐκ Θεοῦ u. s. w., die wesentlichen Prädicate, wie sie immer und auch von den Arianern als solche angesehen worden waren, hinzufügte: Υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, indem in diesen die Andeutung enthalten war, dafs der eingeborne Sohn in gewisser Hinsicht allerdings für ein Geschöpf in Beziehung auf den Vater zu betrachten sey, die Wesensgleichheit also nicht eine vermeintlich Sabellianische seyn könne. Noch sicherer verwahrte sich Eusebius gegen die den Arianern entgegengestellten Consequenzen durch den Zusatz: πρὸ τῶν αἰώνων

ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγεννημένον. Denn dadurch wurde der Folgerung vorgebeugt, als sey der Sohn ein in der Zeit gewordenes Geschöpf des Vaters, oder ein Ausfluſs desselben.

Wie sich aber auch hier noch Alles um reine Consequenzen herumbewegte, der Streitpunct also noch immer von rein dialectischer Art war, ergiebt sich ferner aus dem zweiten Theile dieses Briefes, in welchem Eusebius sich über die Grundformeln der Nicäner: ἐκ τῆς οὐσίας, τῷ πατρὶ ὁμοούσιον, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ausspricht. Nachdem nämlich die Nicänische Formel, erzählt Eusebius, aufgestellt worden, habe man dieselbe nicht ungeprüft gelassen; es seyen Fragen und Antworten gewechselt worden, und man habe sich bemüht, die Bedeutung und das Verhältniſs der ausgesprochenen Begriffe (τὸν λόγον τῆς διανοίας τῶν εἰρημένων) genau zu bestimmen. Daſs diese Verhandlungen rein dialectischer Art waren, und sich bloſs auf die Consequenzen bezogen, womit die Arianer jene Formeln ihrer Gegner als ketzerisch zu verdächtigen und zu widerlegen gesucht hatten, ergiebt sich aus den Verhandlungen selbst, von denen Eusebius einige beispielsweise mittheilt. Zu dem Ausdrucke: ἐκ τῆς οὐσίας, wurde nämlich bemerkt, er bedeute nur so viel, der Sohn sey aus dem Vater (ἐκ τοῦ Πατρὸς), er dürfe aber nicht so verstanden werden, als sey, existire der Sohn als ein Theil des Vaters (ὡς μέρος ὑπάρχειν τοῦ Πατρός). In diesem Sinne, setzt Eusebius hinzu, hätten sie sich diesen Ausdruck gefallen lassen; denn auch nach der rechtgläubigen Lehre müsse man glauben, daſs der Sohn aus dem Vater, nicht aber, daſs er ein Theil des Wesens des Vaters sey. Nichts beweiset wohl deutlicher, als diese dialectisch feine Unterscheidung des ἐκ τοῦ Πατρὸς und ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός, wie sich Alles in diesem Streite um leidige Consequenzen herumdrehete. Eben so, fährt Eusebius fort, hätten sie die Formel: γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, angenommen, da die, welche dieselbe vertheidigten, sich dahin erklärt hätten, daſs der Ausdruck ποιηθέντα von allen übrigen, durch den Sohn gewordenen Geschöpfen gebraucht werde, mit denen der Sohn nichts Aehnliches habe. Daher

sey der Sohn nicht ein Geschöpf, ähnlich denen, die durch ihn geschaffen worden; sein Wesen sey weit erhabener, es sey aus dem Vater erzeugt (ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγεννῆσθαι), wie die heilige Schrift lehre; aber die Art und Weise der Zeugung bleibe für jedes Geschöpf unaussprechlich und unbegreiflich. — Endlich kommt die Reihe an die dritte Formel: ὁμοούσιον εἶναι τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱόν. Auch hier wird zuvörderst den Consequenzen der Arianer durch die Bemerkung vorgebeugt, daſs dieſs nicht nach Art der Körper oder sterblicher Thiere zu verstehen sey; denn es sey dabei weder an eine Trennung, noch an eine Theilung des Wesens, weder an ein Leiden, noch an Veränderung und Umwandelung der Kraft des Vaters zu denken: dieſs Alles widerstreite der Natur des ungezeugten Vaters. Vielmehr solle der Ausdruck: ὁμοούσιος τῷ πατρὶ, nur andeuten, daſs der Sohn Gottes in keiner Hinsicht mit den gewordenen Geschöpfen verglichen werden könne, daſs er dem Vater allein, der ihn gezeugt habe, in jeder Hinsicht gleich sey, und daſs er nicht aus einem andern Seyn oder Wesen, sondern nur aus dem Wesen des Vaters Existenz habe. In diesem Sinne, schlieſst Eusebius, hätten sie jenen Begriffen ihre Zustimmung gegeben (ᾧ καὶ αὐτῷ τοῦτον ἑρμηνευθέντι τὸν τρόπον, καλῶς ἔχειν ἐφάνη συγκατατίθεσθαι); denn einige ältere angesehene Bischöfe und Schriftsteller hätten sich jener Ausdrücke bedient.

Nichts scheint entschiedener für unsere Behauptung zu sprechen, daſs der Arianismus in seiner ursprünglichen Bedeutung und weitern Entwickelung rein dialectischer Art und ein bloſser Kampf um leidige Consequenzen war, als die Analyse des Eusebianischen Schreibens. Je nachdem man die streitigen Formeln bald von dieser bald von jener Seite betrachtete, gaben sie zu Folgerungen Veranlassung, die kein Theil dem andern zugestehen wollte. Eusebius schlug unstreitig den glücklichsten Weg ein, wenn er sich auf die mildernden Erklärungen einlieſs, durch welche die Nicäner ihre Formeln gegen die Consequenzen der Arianer zu schützen suchten, und nur darin beging er, wie bereits oben bemerkt worden ist, einen harten Verstoſs gegen die

Logik, daſs er sich die Behauptung des Kaisers gefallen lieſs, der Sohn sey, ehe er in der Wirklichkeit gezeugt worden, *ungezeugt* in dem Vater der Kraft nach gewesen; denn das γεννηθῆναι und ἀγεννήτως εἶναι, wie dieſs Letztere auch gemildert werden möge, bleibt doch immer ein reiner dialectischer Widerspruch.

Um aber den bisher geführten Beweis für unsere Ansicht von dem Arianismus in seiner ursprünglichen Bedeutung und weitern Entwickelung zu vervollständigen, gehen wir sofort zur Darstellung eines Arianischen Systems über, das wir aus der noch vorhandenen, von Epiphanius aufbewahrten Schrift seines Vertheidigers am genauesten zu erkennen im Stande sind, und in welchem sich die scharfsinnigste Dialectik in der Folgerichtigkeit des logischen Schlusses am hervorstechendsten kund giebt. Wir meinen die Lehre des Aetius, der für den Stifter der sogenannten Anomöer[2]) angesehen zu werden pflegt. Epiphanius erzählt von ihm, er sey bis in sein reiferes Alter in allen anderweitigen Wissenschaften unerfahren gewesen, wie die Sage gehe; später habe er zu Alexandrien bei einem Aristotelischen Philosophen und Sophisten Unterricht genommen und insbesondere Dialectik gelernt; nun habe er von früh bis Abends weiter Nichts getrieben, als sich bemühet, zu zeigen, wie sich die Lehre vom Θεὸς λόγος figürlich darstellen lasse, oder wie man mittelst Geometrie und Figuren über Gott sprechen und Alles genau bestimmen könne. Daſs Epiphanius übertreibt, ist man an ihm gewohnt; nur so viel enthält diese Schilderung geschichtlich Wahres, daſs Aetius in Alexandrien auf das Studium der Aristotelischen Dialectik vorzüglichen Fleiſs verwendet hatte[3]), und diese Wissenschaft auch in der Lehre vom Logos-Gott anwendete, um Alles möglichst genau (gleichsam wie bei geometrischen Figuren) zu bestimmen. Dieſs leuchtet sofort aus dem hervor, was Epiphanius zunächst über seine Lehre von der Natur

2) Epiphan. *Haer.* 76., Opp. ed. Petavii T. I, p. 912 sqq.

3) Recht ausführlich spricht sich hierüber Socrates, *Hist. eccl.* II. 35., aus: τοῦτο ἐποίει, κατηγορίαις Ἀριστοτέλους πιστεύων u. s. w.

und dem Verhältnisse des Wesens des Sohnes zu dem Wesen des Vaters sagt. Als Hauptsatz wird dem Aetius beigelegt[4]): Der Sohn ist dem Vater unähnlich, und, was die Gottheit betrifft, nicht derselbe, wie der Vater (*ἀνόμοιον τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ ὑπάρχειν, καὶ οὐ ταυτὸν εἶναι τῇ θεότητι πρὸς τὸν Πατέρα*). Als Grund dafür stellte Aetius den Satz auf[5]): Das Ungezeugte kann nicht gleich oder ähnlich seyn dem Gezeugten, auch schon der Name ist verschieden; denn das Eine ist ungezeugt, das Andere gezeugt. — Wir sehen daraus, daſs er von dem logischen Satze ausging: Zwei Wesenheiten (oder Dinge), denen wesentlich verschiedene Prädicate des Seyns zukommen, sind wesentlich weder dieselben, noch sich gleich oder ähnlich, sondern einander ungleich oder unähnlich, — ein Satz, dessen beziehungsweise logische Richtigkeit Niemand in Zweifel stellen kann. Auch die Aetianer, wie wir bald sehen werden, leugneten nicht, daſs der Vater Gott, der Sohn Gott sey: allein wenn die Gottheit des Vaters, schlossen sie, eine ungezeugte, die Gottheit des Sohnes eine gezeugte ist, so kann die Gottheit des Vaters der Gottheit des Sohnes weder gleich, noch ähnlich seyn, sondern hinsichtlich dieses persönlichen Verhältnisses sind sie sich Beide unähnlich. Sehr natürlich. Schon nach menschlichen Verhältnissen läſst sich die Folgerichtigkeit darthun. Nehmen wir zwei Menschen: der eine ist der Vater, der andere dessen Sohn; beide sind Menschen; in wiefern aber der eine wesentlich der Vater, der andere wesentlich der Sohn ist, sind sie weder dieselben, noch sich ähnlich, sondern unähnlich und ungleich. Mit welcher Folgerichtigkeit und gleichsam mathematischen Schärfe Aetius seinen dogmatischen Hauptsatz zu erweisen wuſste, lehrt die Abhandlung desselben, von welcher uns glücklicher Weise Epiphanius[6]) ein gröſseres Fragment aufbewahrt hat. Auch in anderer Hinsicht ist dieses Fragment für die richtige Auffassung des Arianismus merkwürdig.

4) Epiph. p. 914.
5) p. 918.
6) p. 924—930.

Aetius sagt gleich im Eingange, er habe zu der Zeit, als eine Verfolgung über die Seinigen verhängt worden, eine kleine Schrift über den gezeugten und ungezeugten Gott geschrieben. Diese Schrift sey heimlich in die Hände der Gegner gekommen, und diese hätten dieselbe, durch Einschiebsel und Weglassungen entstellt, öffentlich herausgegeben, dabei aber sogar die Ordnung in der Folge der Sätze verändert. Ein solches Exemplar sey ihm von einem seiner Freunde zugestellt worden, und so habe er es als Verfasser für nöthig erachtet, dasselbe wiederum gereinigt ans Licht zu stellen. Dabei sey er der Verständlichkeit wegen so verfahren, dafs er Alles in einzelne Sätze gefafst habe, und so Zweifel auf Zweifel, Lösung auf Lösung habe folgen lassen, indem dadurch die *Schlufsfolgerungen* (ἐπιχειρήματα) besonders einleuchtend und leicht anwendbar geworden.

Wenn schon einerseits diese Vorerinnerung ahnen läfst, dafs sich hier Alles um Einwürfe und deren Lösung bewegen werde: so ist es in anderer Hinsicht noch deshalb merkwürdig, weil wir erfahren, dafs die Gegner der Arianer selbst zu dem betrügerischen Mittel ihre Zuflucht nahmen, die Schriften derselben zu entstellen und sie in dieser Gestalt öffentlich zu verbreiten. Wie vorsichtig müssen wir daher zu Werke gehen, um die Ansichten der Arianer in ihrer Reinheit zu erkennen! Und wirklich konnte ich mich bei dem Lesen der Fragmente, welche uns Athanasius aus der *Thalia* des Arius aufbewahrt hat, des Verdachtes kaum erwehren, dafs auch diese Schrift unter den Händen der Nicäner ein ähnliches Schicksal erfahren haben möge, wie die genannte Schrift des Aetius. Wir finden dort in einigen Sätzen des Arius Consequenzen ausgesprochen, die ihm wohl nur seine Gegner durch Verstümmelung seiner Worte zuschieben konnten. Betrachten wir jedoch hier einige Syllogismen näher, durch welche Aetius seine Lehre zu vertheidigen suchte, nachdem wir aus dem Schlusse des von Epiphanius Mitgetheilten nochmals auf das Princip jener Sätze hingewiesen haben. Hier bittet Aetius: der von keinem Andern gezeugte Gott (ὁ ὢν αὐτο-

γέννητος), der von Christus (welcher nämlich vor aller Zeit wirklich existirte und wirklich eine gezeugte Hypostase war) der allein wahre genannte Gott möge die Leser seiner Schrift vor aller Gottlosigkeit bewahren. Daraus ergiebt sich, dafs auch er das Arianische Princip festhielt: Der Vater allein ist der ungezeugte Gott, der Sohn als der vor aller Zeit gezeugte Gott hat selbstständige Persönlichkeit, ist aber weder ein Theil noch ein Ausflufs des ungezeugten Wesens des Vaters. Halten wir zuvörderst dieses Princip fest, so erscheint uns der Scharfsinn des Aetius in seinem wahren Lichte, und man mufs sich wundern, wie noch Schröckh[7]), nachdem er einige jener Syllogismen mitgetheilt, ein so unbilliges Urtheil darüber fällen konnte. „Das künstlich-schwere Gewebe seiner Schlüsse," sagt er, „hört sogleich auf, unauflöslich, oder auch nur *wichtig* zu scheinen, wenn man ihm seine tiefsinnige Gestalt abnimmt," und bald darauf: „Sichtbarlich dreht sich der Verfasser in einem Kreise von beinahe einerley Einwendungen herum, und läfst es sich kaum merken, dafs er ein christlicher Religionslehrer sey, der seine Begriffe aus der heiligen Schrift geschöpft habe." Bei diesem Urtheile übersah es Schröckh, sich auf den Standpunct jener Leute zu erheben, bei denen es nicht mehr zunächst darauf ankam, sich als Christliche Religionslehrer zu erweisen, die ihre Begriffe aus der heiligen Schrift zu schöpfen hätten, sondern ihre Ansicht von dem ungezeugten und gezeugten Gott consequent durchzuführen; und die gröfste Consequenz müssen wir den Syllogismen des Aetius zugestehen, wenn wir dieselben weder aus unserm eigenen beliebigen Standpuncte, noch aus dem seiner Gegner, sondern nach seinem eigenen Principe auffassen.

Wir theilen einige derselben wörtlich mit. Gleich der erste lautet: *Εἰ δυνατόν ἐστι τῷ ἀγεννήτῳ Θεῷ τὸ γεννητὸν ἀγέννητον ποιῆσαι, εἰ πᾶσα οὐσία ἐστὶν ἀγέννητος, οὐδοποτέρα διοίσει τῆς ἄλλης κατὰ τὸ ἀδέσποτον· πῶς οὖν ἄν τις φαίη τὴν μὲν μεταβάλλεσθαι, τὴν δὲ μεταβάλλειν, οὐκ ἐπιτρεπόντων τῷ*

7) *Kirchengesch.* Th. 6. S. 118 f.

θεῷ ὑφιστᾶν ἐκ μὴ ὑποκειμένης ὕλης. Dieser Schluſs erhält sein Licht dadurch, daſs wir das Princip des Aetius, wie aller Arianer, festhalten: Der Vater allein ist der ungezeugte Gott, der Sohn der gezeugte. Nun aber ist es unmöglich, daſs der Sohn dadurch, daſs er vor aller Zeit von dem Vater gezeugt wurde, mit diesem gleich ewig und gleichen Wesens', mithin ungezeugt könne geworden seyn; denn wenn es dem ungezeugten Gott möglich ist, das Gezeugte ungegezeugt zu machen, so werde hinsichtlich der Abhängigkeit das Seyn oder Wesen des Vaters von dem des Sohnes, und umgekehrt, gar nicht verschieden seyn, und man dürfe nicht behaupten, daſs das eine Wesen verändert werde, das andere verändere, indem es als Grundsatz gilt, daſs Alles, was durch Gott Daseyn erhält, nicht aus einem Urstoffe entstehe. — Der logische Widerspruch in der Behauptung der Nicäner, daſs der Sohn seinem Wesen nach gleich ewig sey mit dem Wesen des Vaters, ohne doch ungezeugt zu seyn, ist bereits oben nachgewiesen worden, und diesen Widerspruch hat hier Aetius im Auge. Wirklich gingen auch einige Nicäner, wie wir oben an dem Beispiele Constantins gesehen haben, so weit, dem Sohne ein ἀγεννήτως ὑπάρχειν ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ Πατρὸς beizulegen, wodurch natürlich der augenscheinlichste Widerspruch entsteht: der gezeugte Gott hat vor seiner Zeugung ungezeugt in dem Wesen des Vaters subsistirt. — In den beiden folgenden zusammen gehörenden Syllogismen geht Aetius von der Idee Gottes, als des einzigen absoluten Wesens, aus, und folgert, daſs Gott, als das allein absolute Wesen, nothwendig von dem Wesen verschieden seyn müsse, welches durch ihn Subsistenz erhalten habe. Daher folgt, daſs sowohl das ὁμοούσιον als auch das ὁμοιούσιον irrig sey; denn (*Syllog.* IV.) wenn Gott ohne Aufhören seiner ungezeugten Natur theilhaftig, das Gezeugte aber eben so ohne Aufhören ein Gezeugtes bleibt: so können die Wesenheiten Beider nie mit einander verglichen, nie gleich oder ähnlich werden. Auf ähnliche Weise sucht Aetius die logischen Widersprüche in dem Dogma der Nicäner nachzuweisen. Wenn, schlieſst er *Syllog.* V., Gott seinem Wesen nach

ungezeugt ist, so ist das Gezeugte nicht durch eine Theilung des Wesens gezeugt worden (so dafs es also als ein zweites Ungezeugtes, als ein Theil des ungezeugten Wesens Subsistenz erhalten hätte), sondern aus dem Wesen, wodurch es Subsistenz erhalten hat; denn es ist ganz gottlos und vernunftwidrig, zu glauben, dafs eine und dieselbe Wesenheit gezeugt und ungezeugt sey.

Wir fügen noch einige Syllogismen hinzu, in denen vorzüglich die dialectische Schärfe hervorsticht. So lautet *Syllog.* XII.: *Εἰ τέλειον ἦν γέννημα ἐν ἀγεννήτῳ, γέννημά ἐστι, καὶ οὐκ ἐξ ὧν ὁ ἀγέννητος αὐτὸ ἐγέννησεν· γεννητὴν γὰρ φύσιν ἐν ἀγεννήτῳ οὐσίᾳ οὐκ ἐνδέχεται εἶναι· τὸ γὰρ αὐτὸ εἶναι τέ ἐστι, καὶ μὴ εἶναι· γέννημα γὰρ ἀγέννητον οὐκ ἔστι, καὶ ἀγέννητον ὂν γέννημα οὐκ ἦν· τοῦ ἀνομοίου μέρους ἐπὶ Θεοῦ βλασφημίας τύπον καὶ ὕβριν ἐπέχοντος.* Ein ganz treffender Schlufs. Nach der Lehre der Nicäner war der Sohn ewig in dem Ungezeugten, also das Gezeugte von Ewigkeit in dem Wesen des Ungezeugten. Diefs aber widerspricht sich, indem das gezeugte Seyn nicht in dem ungezeugten subsistiren, das Gezeugte also nicht zugleich als ein Ungezeugtes und das Ungezeugte nicht als ein Gezeugtes subsistirt haben kann. Eine andere Wendung giebt Aetius dem folgenden Syllogismus: *Εἰ ἀγεννήτου φύσεως ὑπάρχων ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ γεννητῆς φύσεως οὐκ οἶδεν ἑαυτὸν, ὁ δὲ Υἱὸς γεννητῆς φύσεως ὑπάρχων τοῦτο γινώσκει ἑαυτὸν, ὅπέρ ἐστι, πῶς οὐκ ἂν εἴη τὸ ὁμοούσιον ψεῦδος, τοῦ μὲν γινώσκοντος ἑαυτὸν ἀγέννητον, τοῦ δὲ γεννητόν?* Vater und Sohn haben vollkommene Erkenntnifs ihres Wesens; der Vater erkennt sich als den Ungezeugten, der Sohn als den Gezeugten. Diefs wäre unmöglich, wenn der Vater in dem Sohne, der Sohn in dem Vater dasselbe Wesen (*ὁμοούσιον*) erkennen sollte. — In den folgenden Syllogismen geht Aetius von der Objectivität unserer Vorstellung des ungezeugten Wesens in Gott aus. *Εἰ μὴ*, folgert er *Syllog.* XIV., *τὸ ἀγέννητον τὴν ὑπόστασιν τοῦ Θεοῦ παρίστησιν, ἀλλ' ἐπινοίας ἐστὶν ἀνθρωπίνης τὸ ἀσύγκριτον ὄνομα, χάριν τοῖς ἐπινοήσασι γινώσκει ὁ Θεὸς, διὰ τὴν ἀγέννητον ἐπίνοιαν, τὴν ὑπεροχὴν τοῦ ὀνόματος οὐ φέρων ἐν οὐσίᾳ.* Wenn nämlich Gottes Wesenheit nicht

an sich ungezeugt wäre, sondern nur, weil wir Menschen uns denselben im Verhältnisse zu dem Sohne so denken: so würde Gott sich bei den Menschen bedanken müssen, welche den Gedanken des Ungezeugten auf ihn übertragen, wiewohl sein Wesen diesem erhabenen Begriffe nicht entspricht. Und wäre dieses Letztere der Fall, folgert Aetius *Syllog.* XV. weiter, so würden die Menschen, welche diesen Begriff Gott beilegen oder denken können, besser seyn, als der, dem sie ihn beilegen, da seine Natur demselben nicht entspricht. Darauf fafst er die Verschiedenheit der Begriffe *γεννητὸς* und *ἀγέννητος* selbst ins Auge und sagt *Syllog.* XVIII.: *Εἰ τὸ ἀγέννητον οὐσίας ἐστὶ δηλωτικὸν, εἰκότως πρὸς τὴν τοῦ γεννήματος οὐσίαν ἀντιδιαστέλλεται· εἰ δὲ μηδὲν σημαίνει τὸ ἀγέννητον, πολλῷ μᾶλλον οὐδὲν δηλοῖ τὸ γέννημα· μηδενὶ μηδὲν πῶς ἀντιδιασταλείη?* Der Begriff des *ἀγέννητον* mufs auf das Wesen bezogen werden, und bedingt so einen Unterschied von dem *γέννημα*. Wäre diefs nicht der Fall, so würde weder dieses noch jenes eine Bedeutung haben, und so würde es einen Gegensatz geben, der sich nicht entgegengesetzt wäre. Der Begriff des Ungezeugten bedeutet ferner nicht eine blofse Beraubung (*στέρησις*), sondern eine wesentliche Eigenschaft (*ἕξις*). Denn (*Syllog.* XXII.): *Εἰ στερήσεώς ἐστι δηλωτικὸν ἐπὶ Θεοῦ τὸ ἀγέννητον, μηδὲν δὲ εἴη τὸ ἀγέννητον, ποῖος λόγος ἂν ἀφαιρήσειε τοῦ μὴ ὄντος μηδέν· εἰ δὲ ὂν σημαίνει, τίς ἂν χωρήσειεν ὄντος, ὅπέρ ἐστιν αὐτόγε αὐτοῦ?* Wäre also das *ἀγέννητον* nicht eine Bezeichnung des wirklichen Seyns, also eine blofse Negation oder die Bezeichnung dessen, was nicht ist: so würde man eine Negation setzen in etwas wirklich nicht Existirendes. Hat es aber reelle Bedeutung, so kann es von dem, dem es wesentlich zukommt, nicht getrennt werden. Eben so wird durch die folgenden Syllogismen der Beweis geführt, dafs das Ungezeugtseyn und Gezeugtseyn wirklich wesentliche, unveränderliche Eigenschaften des Seyns (*τῆς οὐσίας*) der Substanz sind; und sind sie diefs, so folgt von selbst, dafs Substanzen, denen ein wesentlich verschiedenes Seyn zukommt, nicht gleicher oder derselben Natur sind, sondern verschiedener und ungleicher Natur seyn müssen.

Wir wüfsten in der That nicht, was man in dialecti-

scher oder logischer Hinsicht an der Folgerichtigkeit dieser Sätze tadeln könnte. Denn gehen wir von dem Principe aus, welches die Gegner als richtig anerkannten: der Vater ist der ungezeugte, der Sohn der gezeugte Gott, so ergiebt sich daraus als erste Folgerung: das Ungezeugtseyn ist dem Vater, das Gezeugtseyn dem Sohne wesentlich eigenthümlich; als zweite Folgerung: diese wesentliche Eigenthümlichkeit liegt nicht blofs in unserer Vorstellung, sondern ist in dem Seyn oder Wesen des Vaters und des Sohnes selbst begründet. Und hieraus geht der Schlufs hervor, dafs, wenn das wesentliche Seyn des Vaters ein an sich ungezeugtes, das wesentliche Seyn des Sohnes ein an sich gezeugtes ist, also in dieser Hinsicht ein Gegensatz Statt findet, das Seyn oder Wesen des Vaters mit dem des Sohnes weder gleichen, noch ähnlichen, sondern verschiedenen Wesens seyn müsse. Und wer könnte dialectisch gegen diesen Schlufs Etwas einwenden? Oder einfacher ausgesprochen, welcher Vernünftige wird den Satz unterschreiben: Ungezeugtes und gezeugtes Wesen ist ein und dasselbe Wesen? — Die Nicäner konnten natürlich diese Consequenz nicht zugestehen; und da sie gegen die logische Folgerichtigkeit derselben Nichts einwenden konnten so waren es wiederum Consequenzen, welche sie nach ihrem Standpuncte aus den Sätzen des Aetius zogen, um sie zu widerlegen, und zwar Consequenzen, welche entweder in jenen Sätzen im Sinne ihres Verfassers gar nicht lagen, oder wenigstens von diesem selbst nie zugestanden werden konnten, ja, oft solche, welche selbst ihre Verfasser in die augenscheinlichsten Selbstwidersprüche verwickeln mufsten.

Nichts beweiset diefs deutlicher, als die Art und Weise, wie Epiphanius jene Syllogismen zu widerlegen sucht, und wir wollen es dem verdienstvollen Schröckh gern zu Gute halten, wenn er nach seinem Standpuncte behauptet[8]), Epiphanius habe die Gründe des Aetius meistentheils bündig widerlegt. Fast alle Gegenbemerkungen des Epiphanius bewegen sich in einem Kreise, sind blofse ketzer-

8) a. a. O. S. 119.

richterliche, beschimpfende Tiraden, und verstecken sich oft hinter Wortspielereien. So z. B. schliefst die lange Rederei zu *Syllog.* V. mit den Worten: *Ἐντεῦθεν οὐ κτιστήν φαμεν τὴν οὐσίαν, οὐδὲ ἀλλοτρίαν ὡς ποιητὴν, ἀλλὰ γεννητὴν οὐσιωδῶς, καὶ οὐκ ἀλλοίαν παρὰ τὸν γεγεννηκότα· διὸ καὶ ἄκτιστος διαμένει, καὶ οὐ ποιηθεῖσα, ἀλλὰ γεννηθεῖσα ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας Θεοῦ, οὐ χρόνῳ ὑποπίπτουσα· οὐ γὰρ ὁ γεννήσας ἐν ἀληθείᾳ χρόνῳ ὑπέπεσεν, ἵνα χρονικὴν ὑποστήσεται οὐσίαν· ὁποῖον γάρ ἐστι τὸ γέννημα, τοιοῦτος ὁ γεννήτωρ· καὶ ὁποῖος ὁ γεννήτωρ, τοιοῦτος καὶ ὁ γεγεννημένος.* Nehmen wir diese Schlufsworte, so verwickeln sie den Epiphanius in den auffallendsten Selbstwiderspruch: Wie das Gezeugte, so ist auch der Zeugende; wie der Zeugende, so ist auch der Gezeugte. Der Aetianer, und gewifs Jeder, der nur einigermafsen logisch denkt, würde sofort entgegnen: Ist der Gezeugte, wie der Zeugende, und umgekehrt, ist aber der Gezeugte *γεννητὸς*, der Gezeugte *ἀγέννητος*: so ist der Gezeugte gleichfalls *ἀγέννητος*, der Zeugende aber *γεννητὸς*, und mithin ist weder der Zeugende seinem Wesen nach allein ungezeugt, noch der Gezeugte allein gezeugt. Darauf würde zwar Epiphanius antworten, der Sohn sey nicht ungezeugt (*ἀγέννητος*), sondern ungeschaffen (*ἄκτιστος*): allein eben damit hebt er einerseits obigen Folgesatz geradezu wieder auf, dafs der Vater derselbe sey, wie der Sohn, andererseits schiebt er hier willkürlich einen Begriff (*ἄκτιστος*) unter, der im Principe der Streitfrage nicht lag.

In den meisten Syllogismen weifs sich Epiphanius nur durch eine *petitio principii* zu helfen, und so ist die Sache schnell abgemacht, um nur Raum zu Spöttereien und Schimpfreden zu behalten. So lautet der *Syllog.* VII. des Aetius sehr scharfsinnig: *Εἰ μὴ ὅλος ὁ Θεὸς ἀγέννητός ἐστιν, οὐδὲν κωλύει τὸ γεγεννηκέναι οὐσιωδῶς· εἰ δὲ ὅλος ἐστὶν ἀγέννητος, οὐκ οὐσιωδῶς εἰς γένησιν διέστη, ἐξουσίᾳ δὲ ὑπέστησε τὸ γέννημα.* Darauf entgegnet Epiphanius ganz kurz: *Καὶ ὅλος Θεὸς ἀγέννητος καὶ ἄκτιστος, καὶ ὁ ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος ἄκτιστος, καὶ τὸ ἅγιον αὐτοῦ Πνεῦμα παρὰ σοῦ σμικρυνόμενον, σαρκικὲ Ἀέτιε καὶ ψυχικέ* u. s. w. Nicht dem Wesen nach oder durch das Wesen des ungezeugten Vaters ist der Sohn gezeugt, so dafs das ungezeugte Wesen getheilt und in den Sohn

übergegangen wäre, sondern durch die Kraft des Vaters hat der Sohn Subsistenz erhalten. Auf diesen Satz läfst sich Epiphanius gar nicht ein; er begnügt sich, die *petitio principii* als entschiedene Wahrheit auszusprechen: der Vater ist ungezeugt und ungeschaffen, und so ist auch der Sohn ungeschaffen, und dann zu schimpfen. Bei dem zehnten Syllogismus erkennt Epiphanius selbst, wie Aetius bemüht sey, durch den dialectischen Gegensatz der Begriffe und sich darauf gründende Schlüsse seinen Satz durchzuführen. Statt sich aber auf jenen Gegensatz und den darauf gegründeten Schlufs einzulassen, argumentirt er vielmehr gegen das ἀνόμοιον seines Gegners; und eben so weifs er demselben wiederholt durch Consequenzen den Satz aufzubinden, als sey der Sohn nicht der Eingeborne, noch göttlicher Natur theilhaftig.

Noch am Schlusse des Abschnittes über die Aetianer[9]) werden denselben Behauptungen beigelegt, an welche sie nie gedacht hatten. So z. B. sollen sich dieselben eine unmittelbare Erkenntnifs des göttlichen Wesens, und zwar eine genauere Erkenntnifs desselben, als ihrer eigenen Natur, beigelegt haben. Wenn vielleicht die Aetianer sich, wie Epiphanius sagt, ein εἰδέναι τὸν Θεὸν οὐ κατὰ πίστιν, ἀλλὰ φύσει κατὰ εἴδησιν beilegten: so konnten und verstanden sie diefs gewifs nur im Gegensatze zu der Lehre ihrer Gegner, welche den offenbaren Widerspruch, dafs das ungezeugte und gezeugte Wesen gleichen Wesens seyn solle, durch die völlige Unbegreiflichkeit eines solchen Verhältnisses zu heben suchten. Dagegen bemerkte Aetius mit Recht, dafs es sich bei dieser Erkenntnifs Gottes nicht um etwas Unbegreifliches, sondern um einen Gegenstand handle, der durch den Verstand eben so gut begriffen und entschieden werden könne, wie wir unser eigenes Daseyn, unsere Natur begreifen. Der Satz, dafs das ungezeugte und gezeugte Seyn oder Wesen gleichen Wesens sey, enthält einen sehr begreiflichen logischen Widerspruch: Was gleichen Wesens ist, dem müssen dieselben wesentlichen Prädicate

---

9) Epiphan. p. 989 sq.

zukommen; gezeugtes Seyn und ungezeugtes Seyn sind wesentlich verschiedene, ja sich entgegengesetzte Prädicate: also kann der Vater nicht zugleich gezeugt und ungezeugt seyn. In diesem Sinne behauptete Aetius, dafs er das göttliche Wesen wissenschaftlich zu begreifen vermöge, wie diefs aus dem, was Epiphanius bald darauf[10]) anführt, deutlich hervorgeht. Wenn sich nämlich, erzählt Epiphanius, Jemand, der den richtigen Glauben habe, auf das unsichtbare, unerkennbare und unbegreifliche Wesen Gottes berufe: so pflege jener neue Dialectiker (*ὁ τὴν καινὴν διαλεκτικὴν ἡμῖν φέρων*) zu fragen: Wem gleicht ihr und euer Glaube? Die Einwürfe also gegen den *Glauben* an die Homousie, wobei jene Widersprüche unberücksichtiget blieben, entlehnte Aetius aus der Dialectik[11]).

So glaube ich auch durch das über die Lehre des Aetius Bemerkte den Beweis geführt zu haben (und das Angeführte wird zu *diesem* Endzwecke genügen), dafs der Arianismus auch in dieser seiner weitern Entwickelung auf Dialectik beruhete. Je nachdem man die Grundlehre von dem Wesen des ungezeugten und des gezeugten Gottes von dieser oder jener Seite dialectisch näher zu bestimmen suchte, mufsten die Consequenzen ganz entgegengesetzt ausfallen. Um diesen Beweis zu vervollständigen, verbinde ich mit der Lehre des Aetius sogleich eine kurze Darstellung der Lehre seines Schülers Eunomius, von dem glücklicher Weise ebenfalls zwei Schriften auf uns gekommen sind. Es ist von selbst zu erwarten, dafs er in seinen wesentlichen Schlufsfolgerungen das Princip des Arianismus mit gleicher dialectischer Consequenz verfolgen, und also keine geradezu neue Lehre aufstellen werde. Und eben so deutlich sieht man, dafs reine Dialectik seinen Schlüssen gegen die Nicäner zum Grunde liegt. Schon Theodoret[12]) deutet diefs mit kurzen Worten an, wenn er sagt: *Οὗτος τὴν θεολογίαν τεχνολογίαν ἀπέφηνε*, indem hier *τεχνολογία* nur auf die Kunst be-

10) p. 990.

11) Noch deutlicher sagt diefs Socrates, *Hist. eccl.* II. 35.

12) *Haer. fab.* IV. 3.

zogen werden kann, alle Begriffe genau zu bestimmen und darauf die Beweise zu gründen; und Augustin[13]) sagt noch entschiedener: *Eunomius in Dialectica praevalens, acutius et celebrius defendit hanc haeresin* (sc. *Aetii*). Dasselbe bestätigt Socrates, der ihm sowohl im Predigen als in der Dialectik[14]) aufserordentliche Gewandtheit beilegt, wodurch er die Menge für sich gewonnen und unter dem Volke Unruhen erregt habe. Auch seine Schüler unterrichtete er in der Aristotelischen Philosophie, und diese setzten dann seine Lehre fort[15]). Kein Wunder war es daher, wenn seine Gegner, da sie ihn dialectisch zu widerlegen nicht vermochten, ihm, aufser seiner Kenntnifs der Dialectik, alle Gelehrsamkeit absprachen, und auf jede Weise seinen Character und sein Leben zu verunglimpfen suchten. War es doch schon ganz gewöhnlich geworden, seinen Lehrer Aetius den Anomöer und Atheisten (*ὁ ἄθεος*) zu schelten! Wenn diesen Anschuldigungen offenbare Verleumdung zum Grunde liegt, so können wir desto sicherer auf das Urtheil des Philostorgius über den Eunomius bauen, da dasselbe durch die noch vorhandenen schriftlichen Denkmäler des Letztern vollkommen bestätiget wird. Zwar war Philostorgius selbst Arianer und besonders dem Eunomius ergeben: allein die Gehässigkeit und grenzenlose Verleumdungsucht der Nicäner gegen die Arianer ist bekannt genug, und wir haben weit weniger Beweise dafür, dafs sich die Arianer, als die gedrückte Partei, denselben Fehler hätten zu Schulden kommen lassen. Lobt nun Philostorgius an mehrern Stellen seiner Geschichte die Gelehrsamkeit, den Eifer des Eunomius für seine Sache, die Deutlichkeit seiner Darstellung, die Gründlichkeit seiner Beweise: so bestätigt diefs des Letztern Glaubensbekenntnifs[16]) auf das Unwidersprechlichste. Wir finden in demselben alles Mögliche, was sich nur in biblischer und dialectischer Hinsicht

13) *Haeres.* 54.

14) *Hist. eccl.* IV. 7.

15) Sozomen. *Hist. eccles.* VII. 27.

16) Zuerst abgedruckt in Valesii *Not. ad Socrat. Hist. eccl.* V. 10. p. 61 sq.

gegen die Homousie sagen läſst, so einfach und bündig zusammengestellt, daſs sich aus dem angegebenen Standpuncte nicht leicht Etwas dagegen dürfte einwenden lassen. Wir nehmen den wesentlichen Inhalt der einzelnen Glaubensartikel wörtlich hier auf, um unsere Bemerkungen damit zu verbinden:

I. *Πιστεύομεν εἰς τὸν ἕνα καὶ μόνον ἀληθινὸν Θεὸν κατὰ τὴν αὐτοῦ διδασκαλίαν, οὐκ ἐψευσμένῃ φωνῇ τιμῶντες· ἔστι γὰρ ἀψευδής· ἀλλ' ὄντως ὄντα φύσει τε καὶ δόξῃ Θεὸν ἕνα· ἀνάρχως, ἀϊδίως, ἀτελευτήτως μόνον· οὐ τὴν οὐσίαν καθ' ἥν ἐστιν εἷς, χωριζόμενον ἢ μεριζόμενον εἰς πλείους· ἢ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον, ἢ τοῦ εἶναι, ὅ ἐστι, μεθιστάμενον· οὔτε ἐκ μιᾶς οὐσίας εἰς ὑποστάσεις τρεῖς σχηματιζόμενον· πάντῃ γὰρ καθάπαξ ἐστὶν εἷς, καὶ κατὰ τὰ αὐτά τε καὶ ὡσαύτως διαμένων μόνος· οὐ κοινωνὸν ἔχων τῆς θεότητος, οὐ μεριστὴν τῆς δόξης, οὐ σύγκληρον τῆς ἐξουσίας, οὐ σύνθρονον τῆς βασιλείας· εἷς γάρ ἐστι καὶ μόνος Θεὸς παντοκράτωρ, Θεὸς Θεῶν, βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων — —. Ἀληθινὸς ἐν τῷ εἶναι, ὅ ἐστιν ἀεὶ καὶ διαμένει· ἀληθινὸς ἐν ἔργοις, ἀληθινὸς ἐν λόγοις· ἀρχὴ ἁπάσης ὑποταγῆς, ἐξουσίας, βασιλείας· ἀνώτερος τροπῆς καὶ μεταβολῆς ἐλεύθερος, ὡς ἀκήρατος· οὐκ ἐν τῷ γεννᾷν τὴν ἰδίαν οὐσίαν μερίζων, καὶ ὁ αὐτὸς γεννῶν καὶ γεννώμενος, ἢ ὁ αὐτὸς Πατὴρ γινόμενος καὶ Υἱός· ἔστι γὰρ ἄφθαρτος· οὐκ ἐν τῷ ποιεῖν ἡμέρων ἢ φυσικῶν ὀργάνων προσδεόμενος· ἔστι γὰρ πάντων ἀπροσδεής.*

In diesem Glaubensartikel vom *Gott-Vater* finden wir alle Consequenzen nebst ihren Gründen zusammengestellt, welche die Arianer aus dem Grundbegriffe des *Θεὸς ἀγέννητος* herleiteten. Es giebt nur *einen* wahren Gott, dem allein göttliche Natur und Macht an sich zukommt, der allein anfangslos, ewig und endlos ist. Sein Wesen, in welchem er der Alleinige ist, trennt oder theilt er nicht in mehrere; noch hat ein Anderer einen Theil seiner Macht, seiner Gottheit und seines Reiches. Was er ist, das ist und bleibt er immer, erhaben über alle Veränderung und allen Wechsel. Wenn er zeugt, so trennt er sein eigenes Wesen nicht, und so kann der Zeugende und der Gezeugte nicht einer und derselbe, der Vater nicht auch der Sohn seyn. —

Es ist zu oft schon davon die Rede gewesen, wie richtig die Arianer diese Sätze den Behauptungen der Nicäner, dafs der Sohn wahrer Gott aus dem wahren Gott, gleich ewig und gleichen Wesens mit dem Vater sey, aus ihrem Grundbegriffe von dem Ungezeugtseyn entgegenstellten. Ist der Sohn wahrer Gott aus dem wahren Gott, so ist der Vater nicht allein wahrer Gott (gegen *Joh.* 17, 3.); ist der Sohn gleich ewig mit dem Vater, so ist er nicht gezeugt, mithin ungezeugt; ist er gleichen Wesens mit dem Vater, so hat der Vater sein ungezeugtes Wesen bei der Zeugung des Sohnes getheilt oder getrennt, er hat seine wesentliche Kraft und Herrlichkeit nicht mehr allein, und ist der Veränderung, dem Wechsel unterworfen worden: Alles unvermeidliche Consequenzen, denen die Nicäner nur durch die Zerhauung des Streitknotens, wie bereits früher bemerkt worden, ausweichen konnten, indem sie zu dem ἀγέννητος und ὁμοούσιος den Zusatz machten, dafs dabei weder an eine Theilung, noch an eine Trennung des göttlichen Wesens zu denken sey.

Eben so enthält der zweite Artikel nicht allein die einfachen Grundlehren des Arianismus, sondern E u n o m i u s hat auch die Bibelstellen sehr geschickt einzuflechten gewufst, auf welche sich jene Lehren stützten:

II. *Πιστεύομεν καὶ εἰς τὸν τοῦ Θεοῦ Υἱὸν, τὸν μονογενῆ Θεὸν, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, Χριστὸν, ἀληθινὸν Θεὸν, οὐκ ἀγέννητον· οὐκ ἄνευ πρὸ τοῦ εἶναι γεννήσεως ὀνομαζόμενον Υἱὸν, πρὸ πάσης κτίσεως γενόμενον· οὐκ ἄκτιστον· ἀρχὴν ὁδῶν ἔργων τοῦ Θεοῦ καὶ ἐν ἀρχῇ ὄντα Λόγον· οὐκ ἄναρχον· σοφίαν ζῶσαν, ἀλήθειαν ἐνεργοῦσαν, δύναμιν ὑφεστῶσαν, ζωὴν γεννητήν· ὡς Υἱὸν Θεοῦ ζωογονοῦντα τοὺς ζῶντας καὶ ζωοποιοῦντα τοὺς νεκρούς· φῶς ἀληθινὸν, φωτίζων πάντα ἄνθρωπον εἰσερχόμενον εἰς τὸν κόσμον· ἀγαθὸν καὶ χορηγὸν ἀγαθῶν· ὡς ἀγαθότητι καὶ δυνάμει γεννηθέντα τοῦ Πατρός· οὐχὶ τῷ μερίσαντι συμμερισάμενον τὴν ἀξίαν, οὐκ ἄλλῳ τινὶ τὴν πατρικὴν οὐσίαν, οὐ τὴν βασιλείαν· ἀλλὰ γενόμενον ἐκ γεννήσεως ἔνδοξον, καὶ τῆς δόξης Κύριον· καὶ λαβόντα παρὰ τοῦ Πατρὸς τὴν δόξαν, οὐ τῆς ἐκείνου μεταλαβόντα δόξης· ἀμετάδοτος γὰρ ἡ δόξα τοῦ παντοκράτορος, καθὼς εἶπε,*

τὴν δόξαν μου ἑτέρῳ οὐ δώσω· δεδοξασμένον ὑπὸ τοῦ Πατρὸς πρὸ τῶν αἰώνων· δεδοξασμένον ὑπὸ τοῦ Πατρὸς δι' αἰῶνος καὶ πάσης λογικῆς καὶ γεννητῆς οὐσίας· δορυφορούμενον ὑπὸ πάσης ἐπουρανίου στρατιᾶς· κύριος γάρ ἐστι καὶ βασιλεὺς τῆς δόξης, ὡς Υἱὸς Θεοῦ καὶ Θεός· δημιουργὸς ἀθανάτων καὶ θνητῶν, δημιουργὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός· πάντα γὰρ δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδέν· βασιλεὺς καὶ κύριος πάσης ζωῆς καὶ πνοῆς τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων· πάντα γὰρ αὐτῷ παρεδόθη παρὰ τοῦ Πατρός, κατὰ τὴν ἁγίαν αὐτοῦ φωνὴν, καὶ πάντα δέδωκεν ὁ Πατὴρ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ· ὑπήκοος πρὸς τὴν τῶν ὄντων δημιουργίαν καὶ γένεσιν· ὑπήκοος πρὸς πᾶσαν διοίκησιν· οὐκ ἐκ τῆς ὑπακοῆς προσλαβὼν τὸ εἶναι Υἱὸς ἢ Θεός, ἀλλ' ἐκ τοῦ Υἱὸς εἶναι καὶ γεννηθῆναι μονογενὴς Θεὸς γενόμενος· ὑπήκοος ἐν ἔργοις, ὑπήκοος ἐν λόγοις· μεσίτης ἐν δόγμασι, μεσίτης νόμοις· τοῦτον ἴσμεν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ μονογενῆ Θεόν· τοῦτον ὅμοιον τῷ γεννήσαντι μόνον καθ' ἐξαίρετον ὁμοιότητα καὶ τὴν ἰδιάζουσαν ἔννοιαν· οὐχ ὡς Πατρὶ Πατέρα· οὐ γάρ εἰσι δύο Πατέρες· οὐδὲ ὡς Υἱῷ Υἱὸν, οὐκ ὄντων δύο Υἱῶν· οὐδὲ ὡς ἀγέννητον ἀγεννήτῳ· μόνος γάρ ἐστιν ἀγέννητος ὁ παντοκράτωρ, καὶ μόνος Υἱὸς ὁ μονογενής· ἀλλ' ὡς Υἱὸν Πατρί.

So weit der erste Theil des Artikels vom *Sohne Gottes*, und es ist unmöglich, hierin die Bestimmtheit der Begriffe, das Treffende in ihrer Zusammenstellung, den Scharfsinn in der Stellung und Anwendung der Bibelstellen zu verkennen. Nichts beweiset entschiedener, dafs es keinem Arianer in den Sinn kommen konnte, die Gottheit des Sohnes, dessen unaussprechliche Würde und Herrlichkeit zu bezweifeln. Eunomius nennt ihn selbst einen wahrhaftigen Gott, den eingebornen Gott, nur mit dem Beisatze, dafs er weder ungezeugt noch unerschaffen sey; denn ist der Gott-Sohn, als der eingeborne Gott, der Erstgeborne der ganzen Schöpfung, gezeugt: so hat er seine Existenz vor allem Seyn durch den Vater empfangen; der Vater aber hat sein Wesen, seine Herrlichkeit nicht getheilt, so dafs der Sohn nun einen Theil des ungezeugten Wesens des Vaters empfangen hätte, noch ist der Sohn wegen seines Gehorsams gegen den Vater dieser Würde theilhaftig geworden, son-

dern als der eingeborne Gott durch das Gezeugtwerden. Daraus folgt, dafs der Sohn allein, als der eingeborne Gott, dem Vater, als dem zeugenden, ungezeugten Gott, ähnlich sey, wie ein Sohn dem Vater; denn an eine Wesensgleichheit (ὁμοουσία, ταυτότης) kann, bei jener Verschiedenheit des Wesens, nicht ohne Widerspruch gedacht werden. Der Vater müfste seine Wesenheit getheilt oder getrennt haben, wenn der Sohn dieselbe Wesenheit mit dem Vater haben soll. — Wir sehen auch hier wieder, wie sich der Arianismus immer um einen und denselben Satz herumbewegt: der Vater ist der ungezeugte; der Sohn der gezeugte, eingeborne Gott, und wie er diesen Satz unter verschiedenen Beziehungen auf eine Art festzuhalten weifs, der sich nach einer unbefangenen logischen Schlufsweise nicht das Mindeste entgegensetzen läfst. Auch bei den Lehrsätzen des Eunomius fühlten diefs die Gegner, und wir überheben uns der Mühe, aus der Schrift des Gregorius von Nyssa gegen denselben[17]) abermals den Beweis zu führen, dafs die Nicäner nur durch Consequenzen und Zerhauung des Streitknotens der Folgerichtigkeit ihrer Gegner ausweichen konnten.

Dafs aber auch Eunomius in allen übrigen Lehren von dem Gott-Sohne mit den Nicänern vollkommen übereinstimmte, aufser der von der ἀγεννησία und γέννησις, hinsichtlich welcher seine Dialectik offenbar weit scharfsinniger und consequenter war, als die seiner Gegner, beweiset der zweite Theil jenes Artikels vom Sohne Gottes, in welchem er diesen als das Ebenbild des Vaters, das von Anbeginn wirksam gewesen, darstellt. Wir nehmen auch diesen Theil vollständig auf, um zu beweisen, wie Unrecht man noch immer den Arianern thut, wenn man sie unter die Ketzer oder Irrlehrer stellt, oder doch wenigstens die Nicäner für consequenter und rechtgläubiger hält. Eunomius fügt nämlich folgende Bestimmungen hinzu:

Ὡς εἰκόνα καὶ ὡς σφραγῖδα πάσης τῆς τοῦ παντοκράτορος ἐνεργείας καὶ δυνάμεως· σφραγῖδα τῶν τοῦ Πατρὸς ἔργων καὶ

17) Opp. Edit. Paris. T II.

λόγων καὶ βουλευμάτων· τοῦτον ὁμολογοῦμεν ἵνα τὸν ἐν ὕδασιν ἐπινεύσαντα τὴν γῆν· τὸν πυρὶ καταφλέξαντα Σοδομίτας· τὸν ἐπιθέντα δίκην Αἰγυπτίοις· τὸν θέμενον τοὺς νόμους κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου Θεοῦ· τὸν ἐπὶ τῶν προφητῶν ὁμιλήσαντα τοῖς παλαιοῖς· τὸν καλέσαντα τοὺς ἀπειθοῦντας· τὸν λαβόντα πᾶσαν τοῦ κρίνειν τὴν ἐξουσίαν· ὁ γὰρ Πατὴρ κρίνει οὐδένα· τὴν γὰρ κρίσιν πᾶσαν δέδωκε τῷ Υἱῷ· τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν γενόμενον ἐν σαρκί· γενόμενον ἐκ γυναικός· γενόμενον ἄνθρωπον ἐπὶ ἐλευθερίᾳ καὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους ἡμῶν· ἀναλαβόντα τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον· τὸν διὰ γλώσσης καὶ στόματος εὐαγγελισάμενον τὴν εἰρήνην τοῖς ἐγγὺς καὶ τοῖς μακράν· τὸν γενόμενον ὑπήκοον μέχρι σταυροῦ καὶ θανάτου· καὶ μὴ ἰδόντα διαφθοράν, ἀλλ' ἀναστάντα τῇ τρίτῃ τῶν ἡμερῶν, καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀνακεφαλαιωσάμενον τοῖς ἑαυτοῦ τὸ μυστήριον, καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός· τὸν ἐρχόμενον κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

Demnach lehrten die Arianer in vollkommener Uebereinstimmung mit ihren Gegnern, daſs der Sohn Gottes die Welt geschaffen, schon im Alten Bunde vielfach sich wirksam bewiesen, das Gesetz gegeben und durch die Propheten gesprochen habe. Sie glaubten eben so an seine Menschwerdung zur Erlösung des Menschengeschlechtes, an seine wahre Menschennatur nach Körper und Seele, seinen Gehorsam gegen Gott bis zum Kreuzestode, an seine Auferstehung, seine Erhöhung zur Rechten Gottes und seine Rückkehr zum Gericht über die Lebendigen und die Todten. Und in der That würde man es unglaublich finden, wie man die Aetianer und Eunomianer, welche in allen diesen Lehren rechtgläubig waren, doch des Atheismus, der Gotteslästerung, der gröſsten Unwissenheit u. s. w. habe beschuldigen können, wenn uns nicht die unverschämteste Verleumdungssucht, die versteckteste Befangenheit ihrer Gegner, welche nun einmal in denselben nur verfluchungswürdige Ketzer zu erkennen im Stande waren, schon aus andern Beispielen bekannt geworden wäre. Bitter empfanden daher auch die Eunomianer das Unrecht, das ihnen widerfuhr, und Eunomius hatte, nach der Angabe des dritten Glaubensartikels, gerechte Ursache, mit den Worten

zu schliefsen: *Ταῦτα καὶ φρονοῦμεν παρὰ τῶν ἁγίων μαθόντες, καὶ φρονοῦντες πιστεύομεν· οὐδὲν ὑπ' αἰσχύνης ἢ δέους παρέντες ὧν ἐμάθομεν· οὔτε μὴν ἐπ' αἰσχύνης ἢ φιλονεικίας προστιθέντες πλεῖον ἢ διαστρέφοντες· οὐδὲ συνειδότες οὐδὲν ἀπηχὲς ἢ δύσφημον, ὁποῖα πλάττουσι καθ' ἡμῶν οἱ συκοφαντοῦντες ἢ διαβάλλοντες· ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν.*

Was nun den dritten Artikel unserer Glaubensformel betrifft, in welchem die Lehre vom *heiligen Geiste* enthalten ist, so ist bekannt, dafs anfänglich über diesen Gegenstand unter den beiden Parteien kein Streit obwaltete, Es galt zunächst die dogmatische Entscheidung über das Verhältnifs des Wesens des Sohnes zu dem Wesen des Vaters; doch mufste die Verfolgung des Streites, da beide Parteien nach dem frühern Glaubensbekenntnisse drei Subjecte im göttlichen Wesen annahmen, auch die Frage veranlassen, wie sich das dritte Subject zu den beiden ersten seinem Seyn nach verhalte. Die Arianer konnten diese Frage nur dahin entscheiden, dafs der heilige Geist ebenfalls geworden oder geschaffen, und zwar vom Vater durch den Sohn geschaffen sey. Denn wenn der Vater das allein ungezeugte Seyn und Wesen, der Sohn aber der gezeugte, eingeborne Gott ist, durch welchen *Alles* geschaffen worden: so kann auch der Geist weder gleich ewig mit dem Vater, noch ein zweiter gezeugter Gott, also nicht eins mit dem Sohne seyn; er ist von dem Vater durch den Sohn geworden oder geschaffen, und deshalb weder mit dem Vater, noch mit dem Sohne gleichen Wesens, da diese sonst ihr Wesen getheilt oder getrennt haben müfsten. Ganz einfach stellt Eunomius im dritten Artikel diese Sätze auf, und es dürfte sich schwerlich gegen deren Folgerichtigkeit Etwas einwenden lassen, da sie auf demselben dialectischen Principe beruhen, wie die Lehre vom Vater und Sohne. Es heifst nämlich:

III. *Πιστεύομεν εἰς τὸν παράκλητον, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας· τὸν κατηγητὴν τῆς εὐσεβείας· γενόμενον ὑπὸ τοῦ μονογενοῦς καὶ τοῦ καθάπαξ ὑποτεταγμένον· οὔτε κατὰ τὸν Πατέρα, οὔτε τῷ Πατρὶ συναριθμούμενον· εἷς γάρ ἐστι καὶ μόνος Πατήρ, ὁ ἐπὶ πάντων Θεός· οὔτε τῷ Υἱῷ συνεξισούμενον· μονογενὴς γάρ*

ἐστιν, οὐδένα ἔχων ἀδελφὸν ὁμογενῆ· οὔτε μὲν ἄλλῳ τινὶ συντασσόμενον· ἁπάντων γὰρ ἀναβέβηκε τῶν διὰ τοῦ Υἱοῦ γενομένων ποιημάτων γενέσει καὶ φύσει, καὶ δόξῃ καὶ γνώσει· ὡς πρῶτον ἔργον καὶ κράτιστον τοῦ μονογενοῦς· μέγιστόν τε καὶ κάλλιστον· εἷς δὲ καὶ οὗτος ὢν καὶ πρῶτος καὶ μόνος· καὶ πάντων προύχων τῶν τοῦ Υἱοῦ ποιημάτων κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φυσικὴν ἀξίαν, πᾶσαν ἐνέργειαν καὶ διδασκαλίαν ἐξανύει κατὰ τὸ δοκοῦν τῷ Υἱῷ, πεμπόμενον ὑπ᾽ αὐτοῦ καὶ παρ᾽ αὐτοῦ λαμβάνων· καὶ ἀναγγέλλων τοῖς παιδευομένοις, καὶ τῆς ἀληθείας καθηγούμενος· ἁγιάζων τοὺς ἁγίους· μυσταγωγῶν τοὺς προσιόντας τῷ μυστηρίῳ· διανέμων πᾶσαν δωρεὰν τῷ πνεύματι τοῦ διδόντος τὴν χάριν u. s. w.

In Beziehung auf die Wirksamkeit des heiligen Geistes stimmen diese Lehren vollkommen mit denen der Gegner überein, und was das Wesen desselben betrifft, so wurde erst zu Constantinopel die ὁμοουσία des Geistes beschlossen, wiewohl auch dadurch der Knoten nur zerhauen war. Denn sehr richtig, wie bereits angegeben worden, konnten die Arianer diesem Satze die Consequenz entgegenstellen, dafs, wenn der Geist gleichen oder desselben Wesens mit dem Vater und dem Sohne seyn soll, das Wesen des Vaters sich zuerst in das Wesen des Sohnes, und das Wesen des Sohnes sich wiederum in das des Geistes getheilt, getrennt oder aufgelöset haben müsse.

Was **Eunomius** in diesem Glaubensbekenntnisse kurz zusammendrängt, sucht er in seiner *Schutzschrift* (Ἀπολογητικός)[18]) weitläuftiger zu erweisen, und er verfährt dabei auf dieselbe dialectische Weise und mit demselben Scharfsinne, wie wir schon an den übrigen Arianern genügend [illegible]sen haben; weshalb wir dieselbe hier nicht näher erörtern. Ein vorzügliches Gewicht legt er auch hier auf Bibelstellen, und wirklich sprechen diese, nach der damaligen dogmatisirenden Exegese, immer mehr zu Gunsten seiner Lehre, als der seiner Gegner. Um unbefangen darüber zu urtheilen, müssen wir uns ganz auf den Standpunct beider Parteien zurückversetzen. **Eunomius** führt z. B.

18) Siehe **Fabricii** *Bibl. Graec.* VIII. p. 262 sqq.

Apostelgesch. 2, 36. *Joh.* 1, 3. 4, 24. 1 *Cor.* 8, 6. 15, 28. für seine Lehrsätze an, und für die damalige dogmatisirende Erklärung, welcher auch die Gegner folgten, hatten diese Stellen unbedingte Beweiskraft. Ist z. B. nach *Joh.* 1, 3. *Alles*, was ist, durch Gott das Wort geschaffen worden: so mufs auch der heilige Geist, da er nicht gleich ewig und gleichen Wesens mit dem Vater seyn kann, durch den Sohn geschaffen seyn; denn wäre er nicht geschaffen, so wäre er gleichen Wesens oder ungezeugt mit dem Vater, und so würde das Wesen des Vaters getheilt seyn. Ist er geschaffen, so kann er nur durch den geschaffen seyn, durch welchen Gott Alles geschaffen hat, nämlich den Sohn. Schröckh [19]) war auch hier nicht im Stande, die Lehre und Beweisart des Eunomius aus dessen eigenem Standpuncte richtig zu beurtheilen. „Eunomius," sagt er, „hat in dieser Schrift über die Natur Gottes und das Verhältnifs zwischen Vater, Sohn und heiligem Geiste in der That mehr philosophirt, als die biblischen Begriffe und Lehren davon zu entwickeln gesucht. Denn ob er gleich oft genug Stellen der heiligen Schrift anführt, so erklärt er sie doch lediglich nach den von ihm angenommenen Grundsätzen, und zwingt sie mehrmals gewaltsam in dieselben hinein. Er will nicht aus dem Stillschweigen der Schrift über die eigentliche Beschaffenheit der Zeugung des Sohnes Gottes ein ähnliches ehrerbietiges Stillschweigen lernen; sondern bestimmt jene Beschaffenheit nach den unter Menschen gewöhnlichen Begriffen, und zieht daraus Folgerungen wider seine Gegner, an welche sie doch nicht Ursache hatten sich zu kehren. Gleichwohl verwirft eben dieser Schriftsteller ausdrücklich allen Gedan[illegible] an eine natürliche und körperliche Zeugung." — Hie[illegible]eit Er- Anforderungen an den Eunomius gemacht, die er so wenig, als seine Gegner, nach der Lage des ganzen Streites berücksichtigen und erfüllen konnte. Die heiligen Schriften nicht nach den angenommenen dogmatischen Grundsätzen zu erklären, über die eigentliche Beschaffenheit der Zeugung des Sohnes nach dem Vorgange der Schrift ein ehrerbietiges

19) *Kirchengeschichte*, Th. 6. S. 129 f.

Stillschweigen zu beobachten, das war nunmehr etwas rein Unmögliches, und den Arianern mufste es eben so erlaubt und nothwendig, als den Nicänern erscheinen, ihre Vorstellung von der Zeugung des Sohnes u. s. w. consequent durchzuführen. Daher auch die noch folgende Aeufserung Schröckhs: „Eine gründlichere Schriftauslegung, und mehr Ueberlegung der Lehre von Jesu Christo, im Ganzen genommen, hätten ihn *(den Eunomius)* vielleicht von dem Zuversichtlichen in seinen Schlüssen zurückhalten können," — auf einer eben so irrigen Ansicht des ganzen Streites beruht. Hätten beide Theile eine gründlichere Schriftauslegung gekannt, so würde es gar nicht bis zu diesen Spitzfindigkeiten gekommen seyn. Allein nachdem einmal auf Synoden nach der dogmatisirenden Exegese über das Verhältnifs zwischen Vater und Sohn war entschieden worden, kam es zu spät, die Lehre von Jesu Christo schriftgemäfser aufzufassen; es bewegte sich nun Alles um die Lehre vom Θεὸς ἀγέννητος und γεννητὸς und die scharfsinnige Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Und hinsichtlich dieser Bestimmung können wir es den Arianern nicht verdenken, wenn sie mit aller Zuversichtlichkeit auf ihre Schlüsse bauten; denn wirklich mufs man diesen Schlüssen gröfsere dialectische Consequenz zugestehen. Uebrigens erhellt aus den Schlufssätzen des angeführten Eunomianischen Glaubensbekenntnisses, dafs die Arianer in den Lehren von der Auferstehung der Todten und dem Gerichte vollkommen mit ihren Gegnern übereinstimmten; anderweitige Abweichungen aber, z. B. hinsichtlich des Taufformulars und des einmaligen Untertauchens, welche denselben vorgeworfen werden, bezogen sich auf Dinge, über welche noch kein feststehendes Gesetz gegeben war, und die wir, da sie unserer Untersuchung ferner liegen, hier mit Stillschweigen übergehen.

Aufser der Art und Weise, wie Aetius und Eunomius die Grundlehre des Arianismus von dem Verhältnisse des ungezeugten und gezeugten Gottes im Gegensatze zu der Nicänischen Formel dialectisch festzuhalten und zu vertheidigen suchten, treffen wir noch auf einen dritten Versuch dieser Art, durch welchen alle Schwierigkeiten, die in

dem ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος und ἀνόμοιος die Vereinigung der Parteien unmöglich zu machen schienen, gehoben werden sollten. Acatius, Bischof von Cäsarea, brachte einen neuen Grundbegriff in Vorschlag, und stellte eine diesem angemessene Formel auf[20]). Beide beruheten gleichfalls auf dialectischer Anschauung, und gaben auch auf der Synode zu Seleucia zu dialectischen Streitereien zwischen den Bischöfen Veranlassung[21]), ohne dafs diese jedoch zu einer Entscheidung kommen konnten. Die Acatianer nämlich verwarfen die beiden Grundbegriffe ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος, weil sie in der heiligen Schrift nicht gebraucht würden und so viele Unruhen veranlafst hätten; über das ἀνόμοιος sprachen sie sogar das Anathema aus. Dagegen sprechen sie ihre wesentliche Ansicht in den Worten aus: *Τὸ δὲ ὅμοιον τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα σαφῶς ὁμολογοῦμεν, κατὰ τὸν ἀπόστολον τὸν λέγοντα περὶ τοῦ Υἱοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου.* Dieses ὅμοιος setzten sie insbesondere dem ἀνόμοιος entgegen; über das Verhältnifs des Wesens des Vaters zu dem des Sohnes, über die οὐσία selbst also, sollte man sich aller spitzfindigen Bestimmungen enthalten, da hierüber in der Schrift Nichts enthalten sey, die bestimmte Erklärung des Apostels aber, der Sohn sey das Ebenbild des Vaters, auf eine Aehnlichkeit zwischen beiden schliefsen lasse[22]). Und diese ὁμοιότης war in der That nicht ohne dialectischen Scharfsinn gewählt. Man würde dadurch jenem endlosen Kampfe um blofse Consequenzen haben ausweichen können, wenn man anders von den verschiedenen Seiten ernstlich entschlossen gewesen wäre, einen Mittelweg einzuschlagen, und nicht vielmehr jede neue Formel wiederum neue Consequenzen zu Tage gefördert hätte. Wollte man nämlich mit dem Acatius ganz von der Entscheidung der Frage abstrahiren, wie sich das Wesen des Vaters zu dem des Sohnes verhalte, und damit alle

---

20) Socrat. *Hist. eccl.* II. 40. 41.

21) *Πολλὰ πρὸς ἀλλήλους*, heifst es a. a. O. c. 40., *περὶ τοῦ ζητήματος τούτου ἀκριβολογουμένων καὶ μηδαμῶς συμφωνούντων* u. s. w.

22) Socrat. II. c. 40.

jene Streitigkeiten zu Boden schlagen: so blieb so Viel dialectisch ausgemacht und unumstöfslich, dafs Vater und Sohn einander vollkommen ähnlich seyn müfsten. Denn zwei Wesen, die in den wesentlichen Eigenschaften mit einander übereinstimmen, so dafs das eine das Ebenbild des andern genannt wird, sind einander ähnlich; nun ist der Vater Gott, der Sohn ist Gott, Beiden kommen göttliche Eigenschaften zu, also sind sie sich ähnlich. Allein so richtig diese Folgerung an sich war, so drängte sich doch sofort aus ihr die neue Frage auf: Welcher Art ist jene Aehnlichkeit? Ist sie eine Aehnlichkeit des Wesens oder des Willens? Und die Entscheidung dieser Fragen führte nun wiederum zu bedenklichen Consequenzen. Denn gab man die Antwort: die Aehnlichkeit ist keine Aehnlichkeit dem Wesen nach, so folgerte man: also sind Vater und Sohn dem Wesen nach einander nicht ähnlich, das ist unähnlich, und so stand man wieder bei dem verworfenen *ἀνόμοιος*. Sagte man im Gegentheil: Vater und Sohn sind einander ähnlich dem Wesen nach (*ὅμοιοι κατ' οὐσίαν*), so war das verworfene *ὁμοιούσιος* wieder gerechtfertiget. Ueber *diese* Consequenzen wurde denn auch wirklich unter den zu Seleucia anwesenden Bischöfen lebhaft gestritten, und da Acatius, um jenen Consequenzen auszuweichen, nur eine Aehnlichkeit dem Willen nach (*ὁμοιότητα κατὰ τὴν βούλησιν μόνον*) zugestehen konnte und wollte: so wurde er nach dem, was er in seinen Schriften gelehrt hatte, nämlich eine *ὁμοιότητα κατὰ πάντα*, eines harten Widerspruchs beschuldiget. Denn wenn Vater und Sohn sich in jeder Hinsicht (*κατὰ πάντα*) ähnlich sind, so müssen sie sich auch *dem Wesen nach* ähnlich seyn: eine Folgerung, die logisch unabweisbar war. So sehen wir auch hier unsern Satz bestätiget, dafs der Arianische Streit in allen Wendungen, die er nahm, rein dialectischer Art war und sich beständig um Consequenzen bewegte.

Socrates hat uns aufserdem[23]) zwei Glaubensbekenntnisse der Acatianer aufbewahrt. In dem *ersten* kürzeren ist der Grundbegriff ihrer Ansicht von dem Ver-

---

23) *Hist eccl.* II. 40. 41.

hältnisse des Vaters zum Sohne, die *ὁμοιότης*, nicht ausdrücklich erwähnt; aber es werden, wie es scheint, absichtlich die Prädicate Beider so hervorgehoben, daſs sich diese Folgerung wie von selbst ergiebt. Wir theilen den ersten Abschnitt des Bekenntnisses mit: *Ὁμολογοῦμεν δὲ καὶ πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, Πατέρα παντοκράτορα· ποιητὴν οὐρανῶν καὶ γῆς, ὁρατῶν καὶ ἀοράτων· πιστεύομεν δὲ καὶ εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν αὐτοῦ, τὸν ἐξ αὐτοῦ γεννηθέντα ἀπαθῶς πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, Θεὸν λόγον ἐκ Θεοῦ μονογενῆ, φῶς, ζωὴν, ἀλήθειαν, σοφίαν· δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε ὁρατὰ, εἴτε ἀόρατα* u. s. w. Hier wird der Vater der *eine* Gott, der Sohn der Logos-Gott, jener der Schöpfer Himmels und der Erde, des Sichtbaren und des Unsichtbaren, dieser der eingeborne Gott, durch welchen Alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, — eben so Licht, Leben, Wahrheit und Weisheit genannt; es wird ausdrücklich gelehrt, daſs der Sohn vor aller Zeit *aus* dem Vater *gezeugt*, der eingeborne Logos-Gott *aus* Gott sey. Hiermit sind stillschweigend die Hauptformeln des anfänglichen Arianismus: *κτισθέντα* — *ἐξ οὐκ ὄντων*, zurückgenommen, welche den Nicänern eine vollkommene Wesensverschiedenheit, und nicht ohne Grund, zu bedingen schienen; aber eben so consequent war es auch, die Formeln zu übergehen: *γεννηθέντα ἐκ τῆς ο ὐ σ ί α ς τοῦ Πατρὸς, Θεὸς ἀληθινὸς ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ* u. s. w., woraus den Arianern eine Wesensgleichheit zu folgen schien. Es sind demnach nur solche Prädicate aufgenommen, welche eine Aehnlichkeit des Vaters und des Sohnes folgern lieſsen. Noch unverkennbarer leuchtet diese Absicht aus dem *zweiten*, gröſseren Glaubensbekenntnisse hervor, das wir ebenfalls nach seinem wesentlichen Inhalte mittheilen: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα μόνον Θεὸν, Πατέρα παντοκράτορα, ἐξ οὗ τὰ πάντα· καὶ εἰς τὸν μονογενῆ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων καὶ πρὸ πάσης ἀρχῆς γεννηθέντα ἐκ τοῦ Θεοῦ· δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα· γεννηθέντα δὲ μονογενῆ, μόνον ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, ὅ μ ο ι ο ν τ ῷ γ ε ν ν ή σ α ν τ ι α ὐ τ ὸ ν Π α τ ρ ὶ κ α τ ὰ τ ὰ ς γ ρ α φ ά ς· οὗ τὴν γέννησιν οὐδεὶς*

γινώσκει, εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν Πατήρ· τοῦτον οἴδαμεν μονογενῆ τοῦ Θεοῦ Υἱὸν, πέμποντος τοῦ Πατρὸς παραγενέσθαι ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὡς γέγραπται, ἐπὶ καταλύσει τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου u. s. w. Hier finden wir wiederum Prädicate neben einander gestellt, welche sich wesentlich entsprechen und auf das ὅμοιον τῷ γεννήσαντι schliefsen lassen: ἐξ οὗ τὰ πάντα und δι' οὗ τὰ πάντα, μόνος ἐκ μόνου, Θεὸς ἐκ Θεοῦ, μόνος Θεὸς und μονογενὴς Υἱός. Dabei sind aber alle Andeutungen vermieden, welche zu einer Folgerung und Bestimmung über das Verhältnifs des Wesens des Vaters zu dem des Sohnes nöthigen würden. Den Grund dazu geben die Verfasser selbst am Schlusse in den Worten an: Τὸ δὲ ὄνομα τῆς οὐσίας, ἁπλούστερον ὑπὸ τῶν πατέρων ἐτέθη, ἀγνοούμενον δὲ τοῖς λαοῖς, σκάνδαλον ἔφερε, διότι μηδὲ αἱ γραφαὶ τοῦτο περιέχουσιν, ἤρεσε περιαιρεθῆναι, καὶ παντελῶς μηδεμίαν μνήμην τοῦ λοιποῦ γενέσθαι, ἐπειδήπερ καὶ αἱ θεῖαι γραφαὶ οὐδαμοῦ ἐμνημόνευσαν περὶ οὐσίας Πατρὸς καὶ Υἱοῦ· καὶ γὰρ οὐκ ὀφείλει ὑπόστασις περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος ὀνομάζεσθαι· ὅμοιον δὲ λέγομεν τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ, ὡς λέγουσιν αἱ θεῖαι γραφαὶ καὶ διδάσκουσι. Und aus demselben Grunde liefsen die Verfasser nach Anführung ihrer unterscheidenden Formel: ὅμοιον τὸ γεννήσαντι αὐτὸν Πατρὶ κατὰ τὰς γραφὰς, die bedeutsamen Worte folgen: οὗ τὴν γέννησιν οὐδεὶς γινώσκει, εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν Πατήρ. Sie wollten dadurch alle jene spitzfindigen Fragen, welche so viel Streit erregt hatten, für immer abschneiden, die Fragen nämlich, welcher Art die Zeugung sey, welches Verhältnifs durch dieselbe zwischen dem Wesen des Vaters und dem des Sohnes entstanden, ob der Sohn gleichen, ähnlichen oder verschiedenen Wesens sey: ein Ausfluchtsmittel, welches man gleich Anfangs hätte ergreifen sollen, das aber nunmehr, nachdem der dialectische Verstand schon über jene Fragen entschieden hatte, viel zu spät kam. — Uebrigens beweisen beide Glaubensformeln der Acatianer eben so, wie die des Eunomius, dafs dieselben in allen übrigen, die Erscheinung und das Werk Christi auf Erden betreffenden Lehren, z. B. hinsichtlich seiner Menschwerdung, des Erlösungswerkes, seines Todes, seiner Auferstehung,

Himmelfahrt und des Gerichts u. s. w., mit ihren Gegnern vollkommen übereinstimmten; und in der Lehre vom heiligen Geiste weicht der dritte Artikel von den einfachen Worten der Nicänischen Formel im Wesentlichen nicht ab. In der *ersten* Formel z. B. lesen wir die einfachen Worte: *Πιστεύομεν καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ὃ καὶ παράκλητον ὠνόμασεν ὁ σωτὴρ, ὁ Κύριος ἡμῶν, ἐπαγγειλάμενος μετὰ τὸ ἀπελθεῖν αὐτὸν, πέμψαι τοῦτο τοῖς μαθηταῖς, ὃ καὶ ἀπέστειλε· δι' οὗ καὶ ἁγιάζει τοὺς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πιστεύοντας, καὶ βαπτιζομένους ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.* In der *zweiten* Formel heifst es fast noch kürzer: *Καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ὅπερ αὐτὸς ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ ὁ Χριστὸς, ὁ Κύριος καὶ Θεὸς ἡμῶν ἐπηγγείλατο πέμπειν τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων παράκλητον, καθάπαξ γέγραπται, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας· ὅπερ αὐτοῖς ἔπεμψεν, ὅτε ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανούς.*

So dürfen wir denn aus allen bisher angeführten Glaubensbekenntnissen der Arianer den allgemeinen Schlufs ziehen, dafs der ganze Streit nur ein dialectischer Kampf um Consequenzen in Bestimmung der Frage war und blieb, wie sich das Wesen des Gott-Sohnes, als des Gezeugten, verhalte zu dem Wesen des Gott-Vaters, als des Ungezeugten, und dafs in allen übrigen Lehren beide Parteien vollkommen übereinstimmten. Je nachdem der dialectisch reflectirende Verstand die Grundbegriffe des *Θεὸς ἀγέννητος* und des *Θεὸς γεννητὸς* bald von dieser, bald von einer andern Seite betrachtete, ergaben sich ihm Consequenzen, die er entweder festzuhalten oder vermeiden zu müssen glaubte, um nicht in Selbstwiderspruch zu gerathen. Und wenn es sonst nothwendig wäre, nach Art der alten Häresiologen die muthmafslichen Ketzer in so viele Secten als möglich zu theilen: so würden wir nicht *reine* und *halbe* Arianer, Homöusianer, Anomöer, Homöer u. s. w. unterscheiden, sondern den Arianismus an sich, und später im Gegensatze zu dem *ὁμοούσιος*, also ursprüngliche Arianer und Antihomousianer annehmen. In letzterer Beziehung waren die Gegner des *ὁμοούσιος* oft zugleich die eifrigsten Bestreiter

des ursprünglichen Arianismus, wie wir oben an den Acatianern gesehen haben, die mit gleicher Strenge das ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος und ἀνόμοιος verwarfen, wiewohl die beiden letzten Formeln ebenfalls von Antihomousianern aufgestellt worden waren.

Zum Beweise für diese unsere Ansicht, wie von dem Arianismus überhaupt, so insbesondere von dessen Eintheilung, dient noch jenes weitläuftige Glaubensbekenntnifs, welches im Jahre 343 die Orientalischen, antihomousianisch gesinnten Bischöfe an die Bischöfe Italiens schickten [24]), um, wie sie am Schlusse sagen, allen Verdacht der Ketzerei bei denen, welche ihren Glauben nicht kannten, zuvorzukommen, die unverschämte Verleumdungssucht ihrer Gegner aufzudecken, und zu zeigen, dafs ihre Lehre von Christus Katholisch und schriftgemäfs sey. In diesem Symbolum, einem der ausführlichsten, die sich aus jener Zeit erhalten haben, finden wir wiederum fast alle mögliche Consequenzen berücksichtigt, zu denen der ursprüngliche Arianische, wie der Nicänische Lehrbegriff Gelegenheit gegeben hatte oder geben konnte; und man erkennt aus den wiederholten Versicherungen seiner Verfasser, dafs sie ein für alle Mal alle Widersprüche damit beseitigen wollten, in welche der reflectirende Verstand verfallen war, oder noch verfallen konnte. Zu diesem Endzwecke theilen sie ihr Bekenntnifs in einen positiven und einen negativen Theil: in jenem geben sie die Grundlehren ihres Glaubens kurz und entschieden an; in diesem verwerfen sie alle gegenseitige Consequenzen, sowohl mancher Arianer, als auch der Homousianer, und stellen denselben ihre Folgesätze an die Seite. Das Wesentliche des ersten Theils besteht in Folgendem: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, Πατέρα παντοκράτορα, κτίστην καὶ ποιητὴν τῶν πάντων, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται· καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱὸν, Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Κύριον ἡμῶν, τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς· Θεὸν ἐκ Θεοῦ· φῶς ἐκ φωτός· δι' οὗ ἐγένετο τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ*

24) Socrat. *Hist. eccl.* II. 19., vgl. mit der kürzeren Formel c. 18.

τὰ ἀόρατα· λόγον ὄντα καὶ σοφίαν, καὶ δύναμιν καὶ ζωὴν, καὶ φῶς ἀληθινόν· τὸν ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντα, καὶ γεννηθέντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου u. s. w. *Πιστεύομεν δὲ καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τουτέστι τὸν παράκλητον· ὅπερ ἐπαγγειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις, μετὰ τὴν εἰς οὐρανὸν ἄνοδον ἀπέστειλε διδάξαι καὶ ὑπομνῆσαι αὐτοὺς πάντα· δι' οὗ καὶ ἁγιάζονται αἱ τῶν εἰλικρινῶς εἰς αὐτὸν πιστευόντων ψυχαί.*

Hätten auch die Verfasser sich nicht selbst darüber im Folgenden erklärt, was die einfachen Ausdrücke über das Wesen des Sohnes bedeuten und nicht bedeuten: so sieht man leicht von selbst, dafs durch die Formeln: *τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς· Θεὸν ἐκ Θεοῦ*, sowohl der ursprüngliche Arianismus mit seinen Consequenzen, als auch das *ὁμοούσιος*, wegen der von den Arianern ihm entgegengestellten Consequenzen, vermieden werden soll. Der vor aller Zeit gezeugte, eingeborne Sohn ist nicht ein Geschaffenes; als ein nicht Geschaffenes ist er nicht aus Nichts geworden, sondern er ist aus dem Vater gezeugt, Gott aus Gott; und da durch ihn Alles geworden, mithin auch die Zeit, so hat ihn der Vater aufser der Zeit gezeugt. Oder, um die eigenen Worte der Bischöfe anzuführen: *Τοὺς δὲ λέγοντας, ἐξ οὐκ ὄντων τὸν Υἱὸν, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως, καὶ μὴ ἐκ τοῦ Θεοῦ, καὶ ὅτι ἦν ποτὲ χρόνος ἢ αἰὼν, ὅτε μὴ ἦν, ἀλλοτρίους οἶδεν ἡ ἁγία καθολικὴ ἐκκλησία.* Als Grund gegen diese Ansicht des ursprünglichen Arianismus wird bald darauf angegeben: *Οὔτε γὰρ ἐξ οὐκ ὄντων λέγειν τὸν Υἱὸν ἀσφαλὲς, ἐπεὶ μηδαμοῦ τοῦτο τῶν θεοπνεύστων γραφῶν ἐμφέρεται περὶ αὐτοῦ· οὔτε μὴν ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως παρὰ τὸν Πατέρα προϋποκειμένης, ἀλλ' ἐκ μόνου τοῦ Θεοῦ γνησίως αὐτὸν γεγεννῆσθαι διδασκόμεθα· ἓν γὰρ τὸ ἀγέννητον καὶ ἄναρχον, τὸν Χριστοῦ Πατέρα ὁ θεῖος διδάσκει λόγος· ἀλλ' οὐδὲ τὸ ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν ἐξ ἀγράφων ἐπισφαλῶς λέγοντας, χρονικὸν διάστημα προενθυμητέον αὐτοῦ, ἀλλ' ἢ μόνον τὸν ἀχρόνως αὐτὸν γεγεννηκότα Θεόν· καὶ χρόνοι γὰρ καὶ αἰῶνες γεγόνασι δι' αὐτοῦ.* Auf gleiche Weise werden aber auch die Consequenzen verworfen, welche die Gegner der Nicänischen Formel sowohl dem *ὁμοούσιος* als dem spätern *ὁμοιούσιος* ent-

gegengestellt hatten, und hiermit stillschweigend diese Begriffe selbst. Dem *ὁμοούσιος* hatte man entgegengesetzt, dafs, wenn Vater und Sohn gleichen Wesens sind, das Wesen des Sohnes ebenfalls ungezeugt und anfangslos seyn würde, oder, wie die Verfasser sagen: *Οὔτε μὴν συνάναρχον, οὔτε συναγέννητον τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ εἶναι νομιστέον· συναναρχου γὰρ καὶ συναγεννήτου οὐδεὶς κυρίως Πατὴρ, ἢ Υἱὸς λεχθήσεται· ἀλλὰ τὸν μὴν Πατέρα, μόνον ἄναρχον ὄντα καὶ ἀνέφικτον, γεγεννηκέναι ἀνεφίκτως καὶ πᾶσιν ἀκαταλήπτως οἴδαμεν· τὸν δὲ Υἱὸν γεγεννῆσθαι πρὸ τῶν αἰώνων, καὶ μηκέτι ὁμοίως τῷ Πατρὶ ἀγέννητον εἶναι καὶ αὐτὸν, ἀλλ' ἀρχὴν ἔχειν τὸν γεννήσαντα Πατέρα· κεφαλὴ γὰρ Χριστοῦ, ὁ Θεός.* Ferner halten sie es für nothwendig, auch der Consequenz des *Tritheismus* zu begegnen, und die Lehre des **Marcellus** und **Photinus** zu verwerfen. In ersterer Hinsicht wird bemerkt, dafs sie nur an *einen* ungezeugten, anfangslosen und unsichtbaren Gott glauben, der allein in sich den Grund seines Seyns habe; 'dafs sie deshalb nicht leugnen, dafs Christus, obschon Gott dem Vater unterworfen, dennoch aus Gott gezeugt, seiner Natur nach vollkommener und wahrer Gott sey und immer bleiben werde. Gegen **Marcellus** und **Photinus** sprechen sie ihre Ueberzeugung dahin aus: *Ἴσμεν γὰρ αὐτὸν ἡμεῖς, οὐχ ἁπλῶς λόγον προφορικὸν ἢ ἐνδιάθετον τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ ζῶντα Θεὸν λόγον, καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπάρχοντα, καὶ Υἱὸν Θεοῦ καὶ Χριστόν· καὶ οὐ προγνωστικῶς συνόντα καὶ συνδιατρίβοντα πρὸ αἰώνων τῷ ἑαυτοῦ Πατρὶ, καὶ πρὸς πᾶσαν διακονησάμενον αὐτῷ τὴν δημιουργίαν, εἴτε τῶν ὁρατῶν, εἴτε τῶν ἀοράτων, ἀλλ' ἐνυπόστατον λόγον ὄντα τοῦ Πατρὸς, καὶ Θεὸν ἐκ Θεοῦ.*'

Wiewohl sie demnach anerkannt hatten, dafs der Sohn, als wahrer und vollkommener Gott, persönliche Subsistenz von Ewigkeit, d. h. vor aller Zeit habe: so erklären sie dennoch mitten unter jenen Aeufserungen, dafs sie den Sohn nur für *in jeder Hinsicht dem Vater ähnlich* hielten (*ἄνωθεν τέλειον αὐτὸν καὶ τῷ Πατρὶ κατὰ πάντα ὅμοιον πεπιστεύκαμεν*). Sie enthielten sich also über das Verhältnifs der *οὐσία* des Vaters zu der des Sohnes an sich aller Bestimmung, um, wie man sogleich sieht, weder mit den Homousianern in den gerechten Verdacht des *Sabellianismus*, noch

mit den Arianern in die Consequenz, als sey der Sohn geschaffen, mithin nicht wahrer Gott, zu gerathen. Was den ersten Punct betrifft, so sprechen sie zwar nur von dem *Patripassianismus* und *Sabellianismus:* allein wir wissen, dafs die Arianer das *ὁμοούσιον* als eine *ταυτότης* der drei Subjecte, mithin als Sabellianisch deuteten, und der gleich darauf folgende Satz, dafs der Sohn durch den Willen und Rathschlufs des Vaters gezeugt sey, war ebenfalls eine Consequenz der Arianer gegen die Wesensgleichheit. *Καὶ τοὺς λέγοντας δὲ,* heifst es nämlich, *τὸν αὐτὸν εἶναι Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, καθ' ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματός τε καὶ προσώπου τὰ τρία ὀνόματα ἀσεβῶς ἐκλαμβάνοντας, εἰκότως ἀποκηρύσσομεν τῆς ἐκκλησίας, ὅτι τὸν ἀχώρητον καὶ ἀπαθῆ Πατέρα, χωρητὸν ἅμα καὶ παθητὸν διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως ὑποτίθενται· τοιοῦτοι γάρ εἰσιν οἱ Πατροπασιανοὶ παρὰ Ῥωμαίοις, Σαβελλιανοὶ δὲ παρ' ἡμῖν λεγόμενοι. Οἴδαμεν γὰρ ἡμεῖς, τὸν μὴν ἀποστείλαντα Πατέρα ἐν τῷ οἰκείῳ τῆς ἀναλλοιώτου θεότητος ἤθει μεμενηκέναι· τὸν δὲ ἀποσταλέντα Χριστὸν τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως οἰκονομίαν πεπληρωκέναι.* Uebereinstimmend mit dem Arianismus wird dann gelehrt, dafs der Sohn durch den Willen und Rathschlufs des Vaters gezeugt, gegen den Arianismus, dafs er, obschon es in der Schrift *Κύριος ἔκτισέ με* u. s. w. heifse, doch kein Geschöpf, ähnlich den übrigen, sey; vielmehr sey der eingeborne Sohn allein und einzig wirklich und wahrhaftig gezeugt (*γεγεννῆσθαι*), und indem er persönliche Subsistenz ähnlich dem Vater habe, stehe er mit diesem in der innigsten, unzertrennlichsten Verbindung. Am Schlusse fassen sie noch ihr Bekenntnifs von der Trinität in folgenden Worten zusammen: *Πιστεύοντες οὖν εἰς τὴν παντέλειον τριάδα τὴν ἁγιωτάτην, τὸν Πατέρα λέγοντες Θεὸν, καὶ τὸν Υἱὸν, οὐ δύο τούτους Θεοὺς, ἀλλ' ἕνα ὁμολογοῦμεν, μετὰ τὸ τῆς θεότητος ἀξίωμα καὶ μίαν ἀκριβῆ τῆς βασιλείας τὴν συνάφειαν· πανταρχοῦντος μὴν καθόλου τοῦ Πατρὸς πάντων, καὶ αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ· τοῦ δὲ Υἱοῦ ὑποτεταγμένου τῷ Πατρὶ, ἐκτὸς δὲ αὐτοῦ, πάντων τῶν μετ' αὐτὸν βασιλεύοντος τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων, καὶ τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος χάριν, ἀφθόνως τοῖς ἁγίοις δωρουμένου πατρικῷ βουλήματι· οὕτως*

γὰρ τὸν περὶ τῆς ἐν Χριστῷ μοναρχίας συνίστασθαι λόγον, παραδεδώκασιν ἡμῖν οἱ ἱεροὶ λόγοι.

Dieses so ausführliche Glaubensbekenntnifs liefert wohl für die Behauptung, die ich hier durchzuführen gesucht habe, den entschiedensten Beweis; es zeigt, dafs der Arianische Streit nur ein rein dialectischer Streit um Consequenzen war, welche sich aus der verschiedenen Auffassung der Lehre von dem ungezeugten und gezeugten Gott herleiten liefsen. Natürlich war es, dafs ein solcher Streit, zumal unter dem Schutz und Schirm der bischöflichen Hierarchie, die in den entgegengesetzten Ansichten nur verdammungswürdige Ketzerei erkennen konnte, durch gütliche Unterhandlung niemals beizulegen war; denn wo der blofse Verstand richtig gefolgert zu haben glaubt, ist nicht leicht an Nachgiebigkeit oder Vermittelung zu denken. Alle Versuche der Art geben zu neuen Consequenzen Veranlassung, und die Beharrlichkeit in der Vertheidigung der dialectisch begründeten Sätze geht dann in eine Rechthaberei über, welche sich durch persönliche Angriffe auf den Character des Andern zu behaupten bemüht ist. Kein Wunder daher, wenn wir sehen, dafs man in jenen Streitigkeiten von beiden Seiten zu den unerlaubtesten Mitteln seine Zuflucht nahm, um dem Gegner den Sieg streitig zu machen, dafs deshalb Anklagen und Verleumdungen aller Art nicht verabscheut wurden, und dafs endlich doch nur durch die weltliche Gewalt nach der ersten allgemeinen Synode zu Constantinopel die Ruhe unter dem Klerus erzwungen werden konnte. Die Erfahrung bestätiget noch heute, dafs keine Streitigkeiten leichter Veranlassung geben zu persönlichen Angriffen, als theologische oder überhaupt Religionsstreitigkeiten, sobald sie sich nicht auf eine einzelne Behauptung, sondern auf die Feststellung oder Beibehaltung eines Princips erstrecken. Dazu kam damals noch die Gewalt der aristocratischen Hierarchie, wodurch der Streit aus den Schranken der Speculation heraustreten, und sofort zu einer Sache der ganzen Kirche, der Seligkeit oder Verdammnifs werden mufste, nachdem das erste Anathema von einem Bischof oder einer Synode ausgesprochen war.

Für uns aber hat jener Streit, so aufgefafst, wie ich ihn seinem Wesen nach zu schildern versucht habe, ein mehrfaches Interesse. Streitigkeiten über religiöse Wahrheiten hat es immer gegeben, und wird es fernerhin geben; ja, sie werden um so unvermeidlicher und häufiger, je reger das wissenschaftliche Leben ist, je wichtiger die Ergebnisse der Forschung auf dem Gebiete der Exegese, Geschichte und Philosophie werden. Sollen aber dergleichen Streitigkeiten zunächst in der Wissenschaft für die Erkenntnifs der Wahrheit erspriefslich werden, und von da aus auf das Gesammtleben der Menschen, auf Staat und Kirche, heilsam einwirken (was doch immer der höchste Gesichtspunct seyn sollte): so giebt uns der Arianische Streit zwei Maafsregeln an die Hand: *erstens*, nie einen Streit auf Consequenzen hinauszuleiten, die man aus der gegnerischen Ansicht folgert; *zweitens*, ihn nicht eher zur Sache des öffentlichen Lebens zu machen, oder aus diesem Gesichtspuncte zunächst darzustellen, bis hierzu die dringendste Ursache vorhanden zu seyn scheint. Gewifs die Meisten, welche eine Behauptung für wahr halten, und, wenn sie Widerspruch finden, als solche vertheidigen, thun diefs aus Ueberzeugung, und diese Ueberzeugung, wenn sie dem Andern auch auf irriger Ansicht zu beruhen scheint, mufs ihm doch als solche heilig seyn. So hatte Arius die gegründetste Ursache, seine Ansicht von dem Verhältnisse des Wesens des Gott-Sohnes zu dem des Gott-Vaters für wahr und richtig zu halten; er war überzeugt, dafs ungezeugtes und gezeugtes Wesen nicht gleiches oder dasselbe Wesen seyn könne. Statt diesen Satz zu widerlegen, was logisch nicht möglich war, zog man aus seiner Behauptung Consequenzen, als leugne er, der Sohn sey Gott, und halte ihn für ein blofses Geschöpf; und nun begann der Streit aufs Heftigste. Der Bischof Alexander, für den die Sache nunmehr persönliche Bedeutung erhalten hatte, war voreilig genug, durch öffentliche Verwerfung und Ausschliefsung des Arius von der Kirchengemeinschaft die Sache zur Sache der ganzen Kirche zu machen; und so mufste die Fortsetzung des Streites, statt die Wahrheit zu fördern, die gröfste Zerrüttung

herbeiführen. Gewifs ein warnendes Beispiel auch für unsere Zeit, in welcher wir neuerdings wiederholte Versuche erlebt haben, da, wo man sich zu ohnmächtig fühlte, das Princip des Gegners anzugreifen, dieses Princip durch Consequenzen zu bekämpfen, und gelegentlich die Sache zur Sache des Volkes zu machen.

Endlich aber dürfen wir noch zum Schlusse in dogmatischer Hinsicht ein wichtiges Resultat, auf das ich bereits in der Einleitung zu der früheren Abhandlung über den Arianismus hingedeutet habe, nicht unberührt lassen. Verfolgen wir die Arianischen Streitigkeiten in der hier angegebenen Art und Weise, so liegt am Tage, dafs dieselben für unsere Evangelische Glaubenslehre keine dogmatische, sondern nur dogmengeschichtliche Bedeutsamkeit haben können. Die Lehre des Arius war ursprünglich eben so Christlich und rechtgläubig, als die entgegengesetzte, die sich erst während des Streites entwickelte und zufälliger Weise zu Nicäa bestätiget wurde. Wir sagen absichtlich *zufälliger Weise*; denn wollte der Evangelische Theolog eine göttliche Inspiration der Nicänischen Beschlüsse annehmen, so hörte er auf, Evangelischer Theolog zu seyn, und er müfste dann auch consequenter Weise die Göttlichkeit der Hierarchie wiederum anerkennen. Wäre Constantin zur Zeit jener Kirchenversammlung schon mit dem Wesen des Arianischen Lehrbegriffs so vertraut gewesen, wie er es später wurde: so würde er schon damals, wie später, den Arianismus begünstigt und ihm vielleicht zu Nicäa den Sieg zu verschaffen gewufst haben. — Ferner müssen wir auch wirklich in den Lehren des Arius gröfsere logische Consequenz anerkennen. Ist das ungezeugte Wesen des Vaters und das gezeugte Wesen des Sohnes ein und dasselbe Wesen, so hört der persönliche Unterschied zwischen Beiden auf; ist der Sohn gleich ewig wie der Vater, so ist er nicht gezeugt u. s. w.; eine absolut ewige Zeugung ist ein Selbstwiderspruch: Folgerungen, gegen die sich Nichts einwenden läfst. Versetzen wir uns demnach ganz auf den Standpunct der damaligen Zeit, so erscheinen die Arianer eben so rechtgläubig und consequent im Denken, als ihre Gegner, und

der Evangelische Theolog muſs schon hierin dringende Veranlassung finden, den Ursprung der Dreieinigkeitslehre bis in deren erste Elemente zu verfolgen, um zu erkennen, wie diese Lehre, an sich ein reines Erzeugniſs philosophischer Speculation, nur durch den dialectisch reflectirenden Verstand jene Vollendung erhalten konnte, in welcher dieselbe durch das Nicänische Concilium Lehre der ganzen Katholischen Kirche geworden, und durch die symbolischen Bücher auch Lehre der Evangelischen Kirche geblieben ist.

Anfangs war ich gesonnen, bei der Behandlung dieses Gegenstandes zugleich auf Athanasius besondere Rücksicht zu nehmen; doch schien es mir später geeigneter, dem *Verhältnisse des Athanasius zu dem Arianismus* eine für sich bestehende Abhandlung zu widmen.

III.

Ueber die Gründung und Entwickelung der Neueuropäischen Staaten im Mittelalter, besonders durch das Christenthum.

Ein Beitrag zur Empfehlung der Kirchengeschichte des Mittelalters.

Von

D. Hermann Johann Royaards,
ordentlichem Professor der Theologie zu Utrecht.

Aus dem Holländischen übersetzt*)

von

Gottfried Kinkel,
Mitgliede der historischen Abtheilung des Evangelisch-theologischen Seminariums zu Bonn.

Einleitung.

Es giebt vielleicht für die Europäische Völker- und Kirchengeschichte keinen wichtigern, obwohl zugleich dunklern und unbekanntern Zeitraum, als den des Mittelalters. — Wenn wir ja unser Jahrhundert mit früheren Zeiten vergleichen,

*) *Over de vestiging en ontwikkeling der Nieuw-Europesche Volken, tot aan het einde der Middel-eeuwen, vooral door het Christendom. Eene bijdrage ter aanbeveling van de Kerk-geschiedenis der Middel-eeuwen.* — Diese Abhandlung befindet sich im 2. Theile der von Kist und Royaards

und nur auf die Lichtpuncte der Geschichte unsern Blick richten, dann wird unsere Aufmerksamkeit meistens durch Griechenland und Rom gefesselt. Gern versetzen wir uns dann in die glanzvollen Tage zurück, als Horatius sang und Augustus regierte, und als die Literatur der Römer nicht weniger Ehrfurcht einflöfste, als die Waffen, die ihnen den Uebergang über die Alpen bis in das Herz von Europa bahnten.

Aber zwischen diesen beiden helleren Zeiträumen, dem des Augustus und dem unsern, liegt das finstre Mittelalter, das uns nur Barbarei, Sittenlosigkeit, Gewalt und Aberglauben aufzuweisen scheint, der räthselhafte Zeitraum zwischen Römischer Gröfse und dem Glanze der neuern Völker, bei welchem man verwundert gefragt hat: Wie kann die Menschheit nach dem fünften Jahrhunderte so sehr zurückgehen? und woher kommt wieder das erneuerte Leben in dem sechzehnten Jahrhundert? Verschieden hat man denn auch auf diese Fragen geantwortet. Einst brachte der Geist der Zeit es mit sich, dafs man diese früheren Zeiten nach unsern eigenen Lebenszeiten beurtheilte, und alsdann schauderte man vor einer solchen Periode. Man meinte, dieselbe in der Geschichte der einzelnen Völker übersehen zu dürfen, oder nur wie im Vorbeigehen berühren zu müssen, um die Nationen erst in ihrem vollen Glanze auf den Schauplatz der Geschichte zu bringen. Kaum waren dann die Farben dunkel genug, um auf dem Gemälde diese Finsternifs darzustellen.

Dann wieder, und das war der Geist späterer, auch unserer Zeit, war man schwärmerisch für das Mittelalter eingenommen. Es gebrach an Worten, um diese Zeiten nach Würden zu erheben, ja, man suchte sogar, wie noch heutigen Tages, durch politische und gottesdienstlich-kirchliche Einrichtungen diese *gesegneten* Zeiten der Dummheit und Unwissenheit, in denen es ringsum Nacht war, wieder ins Leben zu rufen.

herausgegebenen Zeitschrift: *Archief voor kerkelijke geschiedenis, inzonderheit van Nederland. Tweede Deel.* The Leyden 1830. S. 65—244. — Die Uebersetzung ist vom Verfasser der Abhandlung durchgesehen und nebst dieser selbst hier und da berichtiget worden. Der Herausgeber.

Wie gewöhnlich, übertrieb man eine jede dieser Ansichten. Aber als die unparteiischere Geschichte auftrat, wurden sie beide auf der Wagschaale der historischen Kritik gewogen. Da gab ein ruhigeres Urtheil, besonders das Licht der vergleichenden Geschichte, erst durch Robertson für das Mittelalter angezündet, richtigere Gesichtspuncte, mehr ächt historische Vorstellungen. Und diese angewiesene Spur wurde von Vielen verfolgt.

Besonders in der Behandlung der Kirchengeschichte nahm die Kritik ihre Rechte in Anspruch. Man gebrauchte jene, um die Völkergeschichte aufzuhellen, so wie diese wiederum, um die Schicksale des Christenthums in den verschiedenen Ländern desto besser ins Licht zu setzen. So sah man bei einer solchen Betrachtung mitten in dieser düstern Nacht den Stern aufgehen, der lange der einzige Lichtpunct in der Geschichte war, und allmälig die Morgenröthe vorbereitete und anbrechen liefs. Es war das *Christenthum.* Wie sehr entartet auch und entstellt dasselbe den Neueuropäischen Völkern, als diese sich festsetzten, überliefert und durch diese mehr und mehr seines einfachen Glanzes und Lichtes beraubt war: so wurde es ihnen dennoch das grofse Hülfsmittel der Bildung. Von ihm ging Alles aus, an dasselbe schlofs Alles sich an.

Aus diesem wichtigen Gesichtspuncte wünschen wir dem Einflusse des Christenthums historisch nachzugehen, indem wir *die Neueuropäischen Staaten in ihrer Gründung und Entwickelung im Mittelalter, besonders durch das Christenthum*, an der Hand der Geschichte beobachten. Das ist ein Gegenstand, der für die rechte Würdigung der Schicksale des Christenthums vom höchsten Belange seyn kann, weil er eingreift in die ausgedehnteste Periode der Kirchengeschichte, und dadurch vielleicht, besonders für jüngere Freunde dieser Wissenschaft, über die zu sehr verkannte Periode des Mittelalters Licht verbreitet und ihnen Interesse dafür einflöfset. Aber man vergesse beim Lesen nicht, dafs wir hier nur die *Resultate* genauerer Untersuchungen über Völker- und Kirchengeschichte, nicht diese *Untersuchungen* selbst, mittheilen dürfen; wir

können uns daher auf diesem weiten Felde historischer Beschauung, das sich über eine so grofse Zahl von Jahrhunderten ausbreitet, weniger auf kleinere Besonderheiten einlassen. Unser gegenwärtiges Ziel erlaubt uns nur, dieselben in so weit anzuführen, als sie den allgemeinen Gang kennen lehren, welchen die Volksentwickelung und Volksbildung der Europäer in diesem wichtigen Zeitraume, besonders vermittelst des Christenthums, genommen hat. Dadurch werden wir, wie ich hoffe, in den Stand gesetzt werden, billiger sowohl über die Stelle zu urtheilen, welche das Mittelalter zwischen der alten und neuen Geschichte behauptet, als auch über den Zustand des Christenthums in demselben. Dadurch können wir zugleich lernen, dem Mittelalter zu lassen, was ihm angehört, und was man vergebens aus Unkunde oder Aberglauben auf unsere Tage verpflanzen würde.

In der Geschichte der neuern Völker bis zum Ende des Mittelalters, d. h. bis zu der Zeit, wo sie in voller Reife auftreten, unterscheiden wir *vier Hauptperioden*, die nicht von einzelnen grofsen Ereignissen, sondern von der stufenweisen Entwickelung der Völker selbst hergenommen sind. Die Behandlung derselben wird uns *vier Theile* für unsere Betrachtung an die Hand geben.

Die *erste Periode* geht bis zum sechsten Jahrhundert, die *zweite* von da bis zum neunten, die *dritte* bis zum zwölften, die *letzte* bis zum sechzehnten Jahrhundert. Wir werden Stämme und rohe Horden sehen, welche sich *zu Völkern bilden* und allmälig ihre Volkskraft und ihr Volksthum, im äufsern und bald auch im innern Leben völlig *entwickeln*; und wir werden Gelegenheit haben zu bemerken, wie die Völker, da sie aus Menschen bestehen, sich auf dieselbe Weise, wie einzelne Menschen, bilden und entwickeln.

Erste Periode.

Die Europäischen Völker in ihrer Entwickelung, bis zum Jahre 500 nach Christus.

Die Neueuropäischen Nationen machen einen Theil der rofsen Völkergesellschaft aus, weshalb wir sie stets in 'erbindung mit dieser betrachten müssen. Um uns also cht in ihre Mitte zu versetzen, in die Zeit ihres Seyns id Lebens, wird es nöthig seyn, ehe wir die Germanischen tämme ins Auge fassen, dem Gange der Völkerentwickelung s auf diese Zeit zu folgen. Doch hier können wir kürzer yn, sowohl um des vielfältig hier vorhandenen Dunkeln ıd Unsichern willen, als weil dieser Gegenstand weniger in enauer Verbindung mit der Christlichen Kirchengeschichte eht.

§ 1.

ang der Völkerentwickelung vor dem Mittelalter.

Orientalen.

Bemerkenswerth ist der *Gang der Bildung*, *Volks- ıtwickelung und Weltherrschaft in der Menschheit.* ielten doch dieselben meistens gleichen Schritt. Denn oft auch der Despotismus der Vater der Unwissenheit ıd Barbarei gewesen ist, so glänzten doch zu allen Zeiten ejenigen Völker in der Geschichte am meisten, die durch r Uebergewicht an Bildung auch ein Uebergewicht in der litischen Welt erlangten; wenigstens war ihr Einflufs dau- ıder und beständiger, als der von Tyrannen und Gewalt- rrschern. — Doch in der gesellschaftlichen, politischen d sittlichen Welt ging man *von Osten nach Westen;* und f diesen Gang der Völker müssen wir in der Geschichte rken.

Die Kraft der Menschheit hat sich den Lauf der Jahr- nderte hindurch nur in dem einen oder dem andern Welt-

theile auf einmal offenbart. Blüheten doch nicht gleichzeitig die *Morgenländischen* Monarchieen mit der *Römischen* Republik; *Assyrien* und *Babylonien* behaupten für ihre blühendste Periode eine andere Stelle, als *Athen* und *Sparta;* auch stand Cyrus, der Perserkönig, nicht in dem Heldenalter der kriegerischen *Germanen* auf. Zwar sind alle diese Völker gleichzeitig, früher und später, vorhanden gewesen: aber nicht gleichzeitig haben sie ihre Rolle auf der grofsen Weltbühne gespielt, noch gleiches Gewicht in die Wagschaale der Weltgeschichte gelegt. Einmal nur scheint jedes Volk und jeder Welttheil zu glänzen; diese leuchtende Periode ihrer Geschichte kehrt später nicht wieder, wenn auch das Volk vorhanden bleibt.

Die älteste Geschichte fesselt unsere Aufmerksamkeit an den *Osten*. Dort in Asiens Binnenländern stand einst, laut unserer heiligen Urkunden, die Wiege der Menschheit [1]. Nach Jahrhunderten erhoben sich dort die östlichen Völker, die ihr Gebiet feststellten, *Assyrien*, *Babylonien*, *Aethiopien*, *Medien*, *Persien* und andere einzig auf Eroberung gegründete Staaten. Sie erlebten nach einander ihre glanzvollste Periode, während die entferntesten Orientalen, die *Inder* und *Chinesen*, wie die *Aegypter* in Africa, ihr Volksbestehen aus dem höchsten Alterthume ableiten. Da zog Bildung und politische Wichtigkeit aus Asiens Binnenländern nach den Küsten des Schwarzen und des Mittelländischen Meeres. *Kleinasien* blühete, nachdem Persien die Weltherrschaft ausgeübt; aber allmälig trat es an *Europa* seine Stelle ab, welches von nun an bestimmt zu seyn schien, Asien abzulösen. Hier sollte fortan der Entwickelungsort der Menschheit seyn, um vielleicht zu seiner Zeit *America* nachfolgen zu lassen.

Europa. — Griechen und Römer.

Auch in Europa hielt die Menschheit denselben Gang. Wir sehen zuerst die Küstenländer des Schwarzen, Mittelländischen und Atlantischen Meeres sich entwickeln, und

1) 1 *Mos.* 2, 8 ff.

nachher erst die Kraft bis zu den Binnenländern durchdringen, während die nördlichen und nordöstlichen Völker später, vielleicht erst in unserer Zeit, ihre Gröfse zu offenbaren beginnen [2]).

So erhob sich schon früh am östlichen Vorgebirge von Europa *Griechenland*, das Vaterland der Freiheit. Herrlich strahlt seine blühende Periode in der Geschichte; denn Alles zeigt da jugendliche Lebenskraft, Freiheitsgefühl, Heldenmuth, Kunstsinn, Liebe zum Schönen und eine über den Osten sich erhebende Bildung. Dort bildet sich, als an ihrem Quell, die Literatur und die Philosophie der Völker, welche die Muster für alle folgende Jahrhunderte liefern.

Aber von nun an beginnt auch der Osten dahinzuschwinden. Wohl lebt, wirkt, handelt er in und um sich; aber er hat seine Stelle in der Geschichte an Europa abgetreten, und von den Griechen bis auf uns sind die glänzenden Zeiten der Orientalen nicht wiedergekehrt. Bei dem Fortgange der Menschheit steht der Osten durch Rohheit gebrandmarkt da. Seine Kraft ist vergeudet, oder veraltet. Denn was später die *Sarazenen* unter Muhamed und seinen Nachfolgern durch Heldenmuth und Gelehrsamkeit vollbrachten, das thaten weniger die Orientalen von Asiens Mittelländern, als vielmehr die südöstlichen Länder der gebildeten Welt, vornehmlich Africa und das daran grenzende Arabien. Die Kraft ging von Arabien aus und verbreitete sich zum Theil nach Asien, vor Allem jedoch durch Africa's Küstenländer; sie suchte an den Säulen des Hercules bis in das Herz von Europa durchzudringen, setzte sich aber nur in dem Orientalisch gesinnten Spanien fest, und wurde durch Europäische Kraft von Frankreich aus hinter die Pyrenäen zurückgetrieben (750). — Oder wo später die *Ottomannischen* Horden (1473) nach der Ueberströmung aus dem Osten ihr Reich gründeten, da sollte nicht Asien, son-

2) Sollte auch vielleicht in unserm Jahrhundert die Zeit für die Entwickelung der Nordischen Völker Europa's noch *vorher* tagen, ehe Bildung und Weltherrschaft auf America übergehen? Die Zukunft möge diese Frage beantworten.

dern Europa, und zwar dessen Ostgrenze, den Thron und die Hauptstadt des Türkischen Gebietes besitzen, und sie sollten daselbst bis auf unsere Lebenszeit das einzige Beispiel geben, nicht allein davon, wie sehr die erste Christenstadt in Europa der Sitz der Feindschaft gegen das Christenthum geworden war, sondern vorzüglich, wie, auch bei fortgehender Aufklärung und Bildung, Dummheit und Gewalt die einzigen Stützen Orientalischer Reiche, und wie sehr sie selbst, Orientalen nach Sprache, Sitten und Religion, noch Fremdlinge in Europa blieben. — Wie lange wird noch das gastliche Europa sie dulden [3])?

Kehren wir jedoch von dieser Abschweifung nach Griechenland zurück. Es sank, nachdem es so lange vielseitig geglänzt hatte, vor *Roms* Uebermacht. Drang ja doch längs den Küsten des Mittelländischen Meeres die Weltbildung und Weltherrschaft nach Europa durch, und von nun an wird *Rom* der Mittelpunct der Herrschaft, Macht, Volkskraft, Gelehrsamkeit und Bildung, so wie später der Christenwelt.

Der Römische Senat, gestützt durch das nationale Selbstgefühl eines freiheitliebenden Volkes, hatte durch Feldzüge und Eroberungen eben so sehr, als durch Geisteskraft und Wissenschaft den Römischen Namen unter den Völkern zum Gegenstande der Verehrung, wie der Furcht gemacht. Er breitete seine Herrschaft nicht nur in Italien, sondern auch über die Alpen bis an den Rhein, die Donau, Elbe und Themse aus. Freunde und Bundesgenossen der mächtigen Römer war der Ehrentitel, mit dem sich die Nationen brüsteten, und worunter auch unsere Väter ihre vermeinte Freiheit behaupteten. — Da trat Augustus in der glücklichsten Periode dieser Herrschaft auf, nachdem die Republik bereits die Eroberungen sich erkämpft hatte, welche Roms Gröfse befestigten. Von dieser Weltstadt ging das Licht aus, welches die Völker erleuchtete. — Allein diese Periode sollte

---

3) Wenn zu unserer Zeit in der Türkei die Bemühungen für eine Reform dieser Orientalen auf Europäischen Fufs glücken sollten, dann erst hören sie auf, Orientalen zu seyn; sie werden alsdann Europäer, und vielleicht werden auch dann erst Aussichten für das Christenthum unter ihnen eröffnet.

ür des Augustus Nachfolger nicht mehr zurückkehren. Die
Kaiser suchten zu *geniefsen* und zu *behaupten*, was die Re-
publik und Augustus *erworben* hatten. Aber gar bald
zeigte es sich, dafs Roms Schwungkraft verloren ging, wie
früher Asien und Griechenland untergegangen waren. Denn
kaum waren nach dem Glanze der Antonine zwei Jahr-
hunderte verflossen, als der Staat, der über die gebildete
Welt geherrscht, zum Spielballe der kaiserlichen Legionen
und zur Beute innerlicher Parteiungen geworden war. Kurz
war im dritten Jahrhunderte die Regierung der Kaiser,
die ihren Thron nur der launenhaften Gunst der Römischen
Kriegshorden verdankten; und es schien alles Bewufstseyn
Römischer Gröfse verschwunden, als Morgenländische Sitten
und Morgenländischer Sinn, vor Allem Morgenländische
Kaiserinnen, alles Nationalgefühl erstickten, Rom sich mit
dem Morgenlande befreundete, und Constantin das alte
Rom an Europa's Ostgrenze verrückte. Dort mochte noch für
eine Weile Latiums früherer Ruhm durch Luxus und Pracht,
durch Eroberung und Glanz wieder aufzuleben scheinen:
des Augustus altes Rom war es nicht mehr. Denn *da*
herrschte Schwungkraft und Begeisterung, *hier* Wollust,
Luxus, Sinnlichkeit, welche alle Zügel des Staates allmälig
erschlafften; und nicht so bald war Constantin entschwun-
den, als die Kraft des unermefslichen Reiches verzehrt war.
Zu grofs für kraftlose Nachfolger, wurde es schon unter
Valentinian und Valens in das östliche und westliche
Reich getheilt. Vergebens suchte man jetzt in dem durch
Constantinopels Blüthe entnervten Rom die alte Weltstadt
wieder: kein Schatten ehemaliger politischer Gröfse war
mehr vorhanden. Des Augustus Zeitalter war vorbei,
und endlich sank die gefürchtetste Herrschaft der Erde vor
der Ueberschwemmung der barbarischen Völker [4]).

---

4) Man sehe hier vorzüglich Gibbons vortreffliches Werk: *Decline and Fall of the Roman Empire*, das von diesem Standpuncte des Antoninischen Zeitalters ausgeht. Dieser letzte Zeitraum von Theodosius bis auf Alboin ist besonders entwickelt von L. Fr. Th. Koch und Heinr. Moke in den Antworten auf die Preisfrage, zu finden in den *Annal. Acad. Gandav.* 1822—1823.

§ 2.

Neueuropäische Völker.

Hier nun richtet die Geschichte unser Auge auf einen andern Theil Europa's. Das westliche Reich verfiel, und stürzte mit Augustulus vor einem neuen Menschengeschlechte, das von jetzt an auftritt, und dessen Ursprunge, bereits vor dem Mittelalter, wir so viel als möglich nachspüren müssen.

Während Asien und Südeuropa sich entwickelten, waren die Länder hinter dem Rheine, der Elbe oder der Donau den gebildeteren Nationen kaum bekannt. Die natürliche Grenze und Scheidung der Europäischen Völker lief längs der Donau und dem Rheine, vom Schwarzen Meere bis zur Nordsee, oder längs der Bergkette des Balkan bis zu den Pyrenäen [5]). Vor diesen beiden Strömen wohnten oder herrschten die Römer. Aber früher, als noch die Alpen, nie von einem Menschen überschritten, der Römer Bollwerke waren, wohnten hinter denselben, wie es scheint, sechs Jahrhunderte vor Christus verschiedene Völkerstämme: die *Celten*, zwischen den Alpen, dem Rheine und der Donau, welche also Spanien, Gallien und zum Theil auch die Schweiz besafsen, und die nächsten Nachbarn der Lateiner waren; ferner die *Germanen* oder Deutschen, oberhalb der Donau und des Rheins bis an die Nordsee. Auch die Cimbern und Teutonen gehörten nebst den Belgiern, Batavern, Friesen und Sachsen zu diesem Stamme. Aber schon früh kamen die Belgier, so wie die Franken, sobald als sie sich an der linken Rheinseite festgesetzt hatten, und durch ihre Gemeinschaft mit den Celten, in Verbindung mit dem Lateinischen Europa. Höher im Norden wohnten die *Scythen* und *Sarmaten*, welche Europa und Asien vereinigten, und östlich die *Slavischen Völker.*

So scheinen diese vier Europäischen Völkerstämme neben den Lateinischen Völkern, als der Celten nächste Verwandte,

5) Vergl. Heeren, *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker,* III. Th. I. Abth., in seinen *Historischen Werken,* XV. 11 ff.

nach der wahrscheinlichsten Vermuthung[6]), in diesem Welttheile gelebt zu haben; sie zogen vielleicht, wie die früheren Orientalen, von einer wüsten und sumpfigen Gegend zur andern, um bequemere Weiden für ihr Vieh anzutreffen. Wer sagt uns, welche Völkerwanderungen bereits früher in diesen unermeſslichen Wäldern und Weiden Statt gefunden haben? Die Geschichte schweigt von diesen dunkeln Zeiten und vergönnt uns darüber nur Vermuthungen.

Hier jedoch, in der Europäischen Geschichte, treten diese Völker als *Nomaden* auf. Während vieler Jahrhunderte ist Europa in einer unaufhaltsamen Bewegung und Gährung. Hin und her ziehende Horden; nördliche und östliche Völkerstämme, die einander wechselseitig verdrängen, bekämpfen, überwinden, bald mit einander verbunden, bald wieder einander feindlich gegenüber geschaart, bis daſs sie, nachdem Europa wiederholt überströmt und nach allen Richtungen durchkreuzt ist, sich endlich früher oder später in den schon bewohnten Ländern festsetzen, und daselbst die Neueuropäischen Reiche und Staaten gründen; das ist der kurze Inhalt der Europäischen Geschichte bis zum sechsten Jahrhundert; das ist die *nomadische Periode* dieser Völker.

Gleichwohl sehen wir dieselben meistens von Osten oder Nordosten nach Südwesten sich hinabziehen. Was bereits früher, im hohen Norden, vorgefallen seyn mag, ist uns gänzlich unbekannt. Doch wo wir die nächsten Berichte den Römern verdanken, da erhalten wir die erste Kenntniſs von den Alpenvölkern, die auf Italien eindrangen. Langsam sehen wir sie, auch aus weiter entfernten Ländern, niederziehen und einander fortjagen. — Sechs Jahrhunderte

---

6) Die ersten Berichte über die barbarischen Völker verdanken wir den Griechischen und Lateinischen Geschichtschreibern Herodotus, Pausanias, Strabo, Justinus, Livius, besonders Cäsar und Tacitus, Dio Cassius, Ammianus Marcellinus u. a., welche von den spätern Geschichtschreibern getreulich benutzt sind. Man sehe unter diesen auch die Arbeiten von Mannert, Möser, Luden, so wie den neuesten derselben, Pfister, *Geschichte der Teutschen*, Th. 1 ff., in Heerens und Ukerts *Geschichte der Europäischen Staaten*, 1. Bd. Hamburg 1820.

vor Christus nahmen, so viel wir wissen [7]), diese Züge ihren Anfang. Die *Celten*, wahrscheinlich durch das Herabziehen der Germanen aus ihren Wohnstätten vertrieben, drangen aus den Nachbarländern auf den Römischen Staat, oder ostwärts auf Thracien und Illyrien ein, welche Länder unterhalb der Donau lagen [8]). Sogleich machten die Germanischen Stämme Einfälle in die Lateinischen Länder, oder vertrieben auch wohl einander, und nahmen die verlassenen Strecken in Gallien und anderswo ein. So wurde schon der Norden mit dem Süden verbunden. — Doch entledigte sich, ein Jahrhundert vor Christi Geburt, vornehmlich Deutschland dieser Last an Italien in dem Cimbrischen Kriege [9]). Immer senken sich, sey es aus den höheren nördlichen Ländern, oder von den Grenzen des Rheins oder der Donau, die wilden Horden nach den tiefer liegenden Ländern hinab, und geben dadurch Anlafs, dafs Deutschland den Römern geöffnet wird. Von hier an beginnt der unaufhörliche Völkerwechsel, so dafs die Europäischen Länder ihre Einwohner gleichsam zu vertauschen scheinen, von hier an die Verwirrung der Völkernamen; denn beständige Einwohner kannte man nicht.

Fruchtlos waren während dieser Jahrhunderte die Angriffe dieser Völker auf die Römischen Länder; denn immer wurden sie durch Römische Uebermacht zurückgeschlagen. Aber nicht länger, als bis zum Beginne unserer Zeitrechnung, sollten die Germanen vor derselben fortwährend sich beugen. Allmälig entwickelte sich ihr Freiheitsgeist, der in dem Herumschweifen entflammt war, und erhielt durch gegenseitige Vereinigung der Stämme Stütze und Stärke. Zu derselben Zeit, als in dem fernen Palästina das Licht der Welt aufging, welches einst diese Germanischen Länder bestrahlen, und hier mehr, als irgendwo, seinen Glanz offenbaren sollte, da schien es, als ob die Germanen im

---

7) Pfister, a. a. O., S. 553.

8) Ueber die *Celten* siehe Mannerts *Geographie der Griechen und Römer*, III. S. 18 ff.

9) Florus, *Hist. Rom.* III. 3. — Joh. Müller, *de bello Cimbrico*, Schaffhausen 1772, in seinen Werken Bd. XII.

Vorgefühle ihrer Zukunft für dieselbe zu reifen sich beeilten. An zwei entfernten Orten erhoben sich zwei Germanische Helden. Dort an der Donau stiftete Marbod ein Suevenreich und vereinigte die Donauvölker; hier schlofs Arminius (Hermann) einen Niederrheinischen Völkerbund, und in dem Teutoburger Walde ward die Hermannsschlacht geschlagen[10]. Beide offenbarten den Character, der Eine der südlichen, der Andere der nördlichen Völker[11]. Beide bekriegten sich zwar noch gegenseitig (19 nach Chr.): allein was vorbereitet war, ging nicht verloren. Bereits ward dadurch eine Annäherung zwischen den Sueven und Germanen befördert. Doch litten zugleich Beider Anstrengungen Schiffbruch, so wie die des Batavers Claudius Civilis, der ganz das Selbstgefühl einer erwachenden Nation athmete, durch den vereinigten Angriff der Römischen Kriegshorden. Diese suchten jedoch nur die verschiedenen Stämme zu trennen, und warfen beständig die Fackel der Zwietracht unter sie.

Allmälig kamen denn auch *diese Völker zu genauerer Vereinigung*, und auch sie gelangten durch Eintracht zur Macht. Immer kommen höher aus dem Norden neue Schaaren in gröfserer Zahl an, und in Bildung oft mehr zurückstehend, vernichten sie die Fortschritte der früheren Völker. So ging fortwährend verloren, was bereits entwickelt war; aber der Saame blieb vorhanden. Es entstanden gröfsere Völkervereine, als wohl bisher Statt gefunden hatten. Unter den *Westgermanen* sah man den Verein der *Alemannen*, vom Main bis an die Alpen, den der *Franken* am Niederrhein, den der *Sachsen* und *Friesen* an den Nordküsten des Atlanti-

10) Siehe über Marbod: Strabo, *Hist.* VII. 1. Vellejus Paterculus, *Hist.* II. 108 sqq. Tacitus, *Annal.* II. 26 sqq. — Ueber Arminius: Tacitus *Annal.* I und II an mehrern Stellen, und über Beide: Roth, *Hermann und Marbod* (Stuttgart 1817), so wie Luden, *Geschichte des teutschen Volkes*, 1. B. (Gotha 1825) S. 211 ff. — Pfister a. a. O. S. 83.

11) Marbod, der mehr eigene Herrschaft bezweckte, stand im Streben nach wahrer Volksfreiheit dem Arminius nach, der allein Volksglück bezweckte. — Die ersten Berichte sind zum Theil aus Volkssagen entstanden, doch allmälig durch historische Kritik geläutert.

schen Meeres [12]); unter den *Ostgermanen* den der *Gothen*, *Alanen*, *Vandalen*, in der Richtung der Donau, wie jene in der des Rheins. So konnten sie sich mit günstigerem Erfolge den feindlichen Schaaren entgegensetzen. Inzwischen blieb diefs nur noch die Vereinigung streifender Horden unter einem Heerführer, noch nicht die von angesessenen Völkern; doch wurde diese durch jene vorbereitet. Dieses Alles begab sich bis in das vierte Jahrhundert.

Vornehmlich aber geschah es *im vierten und fünften Jahrhundert*, dafs der *Völkerstrom* Europa in Bewegung setzte. Fern aus Asien, aus China, wenn man will [13]), wälzt sich der Strom der Völkerstämme hernieder, und ganz Asien und Europa ist in Bewegung. Da verlassen die wilden *Hunnen*, Morgenländer nach Ursprung, Character und Sitten, das entlegene *China*, ziehen durch Asien nach dem nordöstlichen Europa, von da über die Wolga, bis an die Grenzen der Donau. Nun treibt ein Volk das andere fort, und wird hinwiederum durch andere fortgetrieben. Die Hunnen nöthigten die Gothen, diese wieder die Vandalen und Alanen, bis nach Pannonien und den Donauländern fortzurücken, und von nun an waren die Binnenländer Europa's in einer rastlosen Bewegung. So zogen in diesen Jahrhunderten die *Westgothen* durch Italien und Gallien nach Spanien, wo sie sich festsetzten (460), bis sie durch die Mauren verdrängt wurden (710). — Die *Burgunder*, hoch aus dem Norden abstammend, setzen sich am Rheine fest, die *Franken* in Gallien und am Niederrhein (487), die *Sueven* und *Vandalen* in Pannonien, den Donauländern, in Italien und Spanien, von wo sie nach Africa überschiffen (427), die *Angeln* und *Sachsen* in Britannien (449), die *Ostgothen* (490) und die *Scandinavischen Longobarden* in Italien. Von nun an sind die neuen Staaten in Europa gegründet, und damit ist ihr *nomadisches* Leben beendigt; denn die Stämme und umherschwärmenden Horden sind *Völker* geworden [14]).

---

12) Pfister a. a. O. S. 179 ff.

13) De Guignes, *Histoire de Huns.*

14) Zur anschaulichen Vorstellung dieser Züge kann sehr wohl dienen

Der Wuth dieser Völker war Rom unterlegen. Furchtbar war auch der Character dieser Ueberschwemmungen. Schrecken und Angst gehen diesen „Völkervertilgern," diesen „Gottesgeifseln" voraus; Wildheit und Gewalt folgen ihren Schritten; Tausende fallen von ihrem Schwerte. Italien und Rom werden überwältigt, und verschwunden ist mit der Ankunft der barbarischen Völker frühere Bildung und Gröfse. Barbarei fällt wie ein dichter Nebel auf die Sitze der Bildung und Wissenschaft. So versank die Gröfse des über den Orient und über Griechenland sich erhebenden südlichen Europa. Die Musen, diese unwirthbaren Orte verlassend, flüchteten nach Constantinopel, oder suchten gar bald eine Zufluchtsstätte in den Klöstern. Das Mittelalter ist angebrochen [15]), und bei seinem Eintritte haben sich viele Europäische Völker gebildet.

§ 3.

Gründung des Christenthums unter diesen Völkern.

Bereits war unter diesen Völkern der Stern aufgegangen, welcher in Kurzem ein helleres Licht verhiefs. Das *Christenthum wurde das Eigenthum dieser Barbaren.* Zwar brachten sie Sitten, Gewohnheiten und Religion mit, wie sie dem nördlichen oder östlichen Himmel, unter dem sie früher wohnten, eigen waren; da sie aber in den neu eroberten Ländern eine andere Religion fanden, als der sie anhingen, und die Römischen Kaiser, oder die Sendboten der Römischen Bischöfe ihnen diese Religion überliefern wollten: so wirkten vielerlei dringende Ursachen mit, sie zu Christen zu machen. — Einen einzigen Blick müssen wir auf die Gründung des Christenthums unter diesen Völkern werfen.

Le Sage, *Atlas historique, généalogique, chronologique, geographique,* 1814. Tab. 8.

15) Robertson, *The History of the Reign of Charles V.*, *in Introd. VI.* Hier und fürs Folgende vergl. auch Koch, *Tableau des révolutions de l'Europe dans le mayen âge.* Strasbourg, 1790. II Voll.

Aus Südeuropa ging diese Fortpflanzung des Christenthums aus. — Die *Gothen*, schon früher mit dem Christenthume bekannt, wurden demselben einverleibt, als sie unter dieser Bedingung von dem Byzantinischen Kaiser Valens die Donauländer erhielten, und dort ein Ulfilas als der Verkündiger des Christenthums auftrat. Schnell wurde es unter ihnen ausgebreitet und fortgepflanzt. Sie besonders überlieferten es andern Völkerstämmen, mit welchen sie in Berührung kamen, den *Ostgothen*, *Sueven*, *Vandalen*, *Burgundern*.

Allein viele dieser Völker fanden in den neu eroberten Ländern einheimische Christennationen, die mit der Katholischen Kirche verbunden waren. Allmälig nahmen sie das Christenthum von diesen Völkern an. So verhielt es sich wenigstens mit der Gründung des *Westgothischen Reichs in Spanien*, und zugleich des Christenthums in demselben (450), welches bereits den früheren Einwohnern Spaniens durch die Römer überliefert war; und über ein Jahrhundert später wurde daselbst unter Reccared (585) der Katholische Glaube gegründet und der Arianische verbannt. — Die *Franken*, welche *Gallien* einnahmen und dort unter Chlodowig nach und nach die Burgunder, Westgothen und Alemannen überwanden, nahmen nach Chlodowigs Vorgang bei dessen Triumphe über die Alemannen (496) das Christenthum von dem Boden, den sie beherrschten, an, und wurden dadurch der Katholischen Kirche einverleibt. — In *Britannien*, wo schon frühzeitig, vornehmlich durch Vermittelung der Römer, das Christenthum hier und da ausgebreitet war, schien es durch den Widerstand der überwältigenden Angelsachsen aus ihrer Heptarchie verbannt (449): aber schon in dieser Periode empfahl sich diese Lehre den *Schotten* und *Picten* in Irland und Schottland besonders durch Patricius (430), und bald sollte sie weiter ausgebreitet werden, auch in England.

So sahen also Spanien, Gallien, theilweise auch Britannien, bereits in dieser Periode auf ihrem Boden die Gründung Christlicher Staaten, England und Süditalien beim Beginne der folgenden Periode. Auch in Deutschland fand

das Christenthum hier und da Eingang, besonders am Rheine und an der Donau, sowohl durch die frühere Gemeinschaft mit den Römern, als durch den spätern Einflufs der Gothen und anderer umherschweifenden Arianischen Christen, so wie von dem Fränkischen Gebiete her, das sich bis nach Deutschland erstreckte[16]. Aber noch herrschte jenseit des Rheines und der Donau das Heidenthum, namentlich die Nordische Götterlehre, während diesseits das Christenthum seinen Sitz gegründet hatte.

Da war die Scheidewand zwischen dem Lateinischen und Germanischen, zwischen dem heidnischen und Christlichen Europa. Einem folgenden Zeitraume war es überlassen, fast ganz Europa Christlich umzubilden. Jetzt gab nur das Fränkische Reich, nebst einigen Mönchen, den Vereinigungspunct zwischen diesen beiden Theilen.

§ 4.

Wirkung des Christenthums auf diese Völker.

Gering und unbedeutend war gleichwohl für jetzt noch *die Wirkung dieses Christenthums.* Der Zustand desselben unter den Völkern ist jedoch, meines Erachtens, ganz *aus dem nomadischen Leben derselben zu erklären.* Dieses bewog sie, das Christenthum anzunehmen, eine Nomadenreligion zu verlassen und mit einer andern Religion zu vertauschen. Denn wenn sie früher in ihrer Orientalischen oder Nordischen

---

16) Ueber das unter den Gothen fortgepflanzte Christenthum siehe Sozomenus, *Histor. eccles.* VI. 37. Socrates, *Histor. eccles.* IV. 33. Theodoretus, *Hist. eccles.* IV. 37. Philostorgius, II. 5. (in *Hist. eccles. Scriptoribus Graec.*, *edit. Valesii* P. II. et III.) Jornandes, *de rebus Geticis*, c. 25. (in Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, I. 187.) Orosius, *Hist.*, und Andere. — Vorzüglich sind die erstgenannten Schriftsteller auch über die andern Völker nachzulesen, ferner über die *Gallier:* Gregorius Turonensis, *Hist. Francorum*; über die *Angelsachsen:* Beda, *Histor. eccles. gentis Anglorum.* — Aufser den Geschichtschreibern der besondern Länder vgl. man vornehmlich: Planck, *Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschafts-Verfassung*, II. 1 ff. Schröckh, *Kirchengeschichte*, VI. 29 ff. VII. 340 ff. XVI. 221 ff. XVIII. 71 ff. J. E. Ch. Schmidt, *Kirchengeschichte*, II. 72 ff. (2. Aufl. S. 64 ff.)

Götterlehre eine bestimmte Religion gehabt hatten, so war ein Zeitraum von einem oder mehrern Menschengeschlechtern, während dessen sie herumgeschweift, vielleicht schon durch Asien und Europa, wahrlich wenig geeignet, um einen religiösen Cultus oder kirchliche Cerimonieen (und ohne diese giebt es, besonders für ungebildete Völker, keine Religion) zu bewahren, oder um hohes Interesse für ihre Religionslehre einzuflöfsen. Als Nomaden mufsten sie also für dieselbe völlig gleichgültig werden, und daher kam es, dafs sie ohne grofse Mühe das Christenthum, erst vielfältig unter Arianischen Formen, weil sie dasselbe unter diesen empfingen, bald aber nach dem Katholischen Glauben annahmen; daher kam es, dafs die Völker unwillkürlich dem Beispiele der Fürsten folgten, dafs diese ihr Glaubensbekenntnifs änderten, je nachdem die Politik es ihnen anzurathen und die Religion des Bodens, den sie eroberten, ihnen Zugang zur Herrschaft über die Völker zu versprechen schien. Waren sie überdiefs durch ihr nomadisches Leben für einen geregelten Cultus mehr eingenommen worden: so konnte es nicht fehlen, dafs die Cerimonieen und der Cultus, welche sie auf dem neuen Boden fanden, so wie die ihnen mitgetheilten Wunderberichte Eindruck auf diese Stämme machten, die, bei dem Bedürfnisse eines Cultus, nichts Besseres hier entgegenzustellen hatten, die also durch das Aeufserliche angezogen wurden und um Lehrsätze sich noch nicht bekümmerten, sondern denen vielmehr das Interesse des Fürsten rieth, sich den einheimischen Völkern zu empfehlen, so dafs bei ihnen die Stimme der Bischöfe und Geistlichen nicht vergeblich bleiben konnte.

So war denn Gleichgültigkeit gegen die eigene Religion, politisches Interesse und das Anlockende eines religiösen Cultus und der Cerimonieen, nebst dem heiligen Eifer von Bischöfen, Priestern und Mönchen, ein genugsamer Anlafs, um einen grofsen Theil von Europa, wenigstens von schon angesiedelten Völkern, zum Christenthume zu bringen. Daher treten auch die neuern Staaten beinahe gleichzeitig als Christenstaaten auf.

Doch ihr Christenthum bestand grofsentheils nur noch im Namen. — Es war ihnen eine Religion ohne Kraft und Bedeutung; sie wurden getauft, und somit wären sie Christen. Die Lehre des Evangeliums war eben so wenig unter den Katholiken damals Hauptsache, als sie ihnen mitgetheilt werden konnte. Ihr Glaube, wie er ihnen bei der Taufe überliefert wurde, bestand in Geheimnissen, Wundererzählungen, in Cerimonieen und Gebräuchen im Fasten, Kirchgehen und im vollkommenen Gehorsam gegen die Kirche. Diese Religion konnten sie leicht annehmen; denn eben so gut wären sie vielleicht zu einer andern Religion übergetreten, und eine erhabenere Religionslehre war für diese rohen Horden eben unpassend. Gerade *solch* ein äufseres und geistloses Christenthum schien für *solche* ungebildete Völker allein geeignet. Aber obschon sie bei dem Christennamen noch unbedeutende Wirkung von dieser erhabenen und geistigen Religion empfanden, so genügte gleichwohl dieses Christenthum dem vernünftigen und sittlichen Sinne dieser Völker mehr, als die rohere Religion, der sie früher angehangen. Es führte sie wenigstens von der Verehrung der Fetische, der Naturwerke oder vermeinter Gottheiten zur Kenntnifs des einen wahren Gottes. Es brachte sie von der Vielgötterei zum Monotheismus; es erhob sie von eingebildeter Religionslehre zu göttlicher Offenbarung. Mochte diese als solche noch so sehr durch Menschen entstellt seyn, die Grundlage blieb doch die Lehre von Gott, die Form allein wurde verdorben. Schon dadurch bewirkte es unendlich viel Gutes, auch wo die Menschen für jetzt noch unfähig waren, diese Lehre zu fassen. Empfingen sie doch in ihrer Mitte einen Saamen, für jetzt zwar blofs in die Erde gestreut, der aber einst entkeimen und Früchte tragen, einst den sittlichen und religiösen Sinn in ihnen erwecken [17], sie einst sittlich bilden sollte. Grofs war gewifs schon die Veränderung, die bei der Umbildung des heidnischen in ein Christliches Europa vorgehen sollte. Es war genug, dafs sie diese Religion mit sich herumführten und auf diese Weise ihr nomadisches

17) Planck, a. a. O., Bd. 2. S. 12 ff. 49 — 57.

Leben endigten. Es war das Senfkorn und der Sauerteig, in das Leben der Völker übergetragen [18]).

Uebersicht.

Auf diesem Standpuncte stehen die Völker Europa's am Ende dieser Periode und beim Anfange des Mittelalters. Die Asiatischen und Europäischen Völkerstämme sind zu geordneten Staaten angewachsen. Die Nomaden sind angesessene Völker und Ackerbauer geworden, die Eigenthum besafsen und auf dem eigenen Volkserbtheile wohnten, um daselbst Freiheitsgefühl und sittlichen Sinn, so wie Europäische Gröfse zu entwickeln. Von nun an werden wir das Ringen menschlicher, zur Entwickelung gereifter Kräfte mit neuer Barbarei, Herrschsucht und Gewalt beobachten. Obwohl Nomaden, waren sie doch keine rohen Naturvölker. Früher scheinen sie in ihren Ländern ansässig gewesen zu seyn, und sie waren von da an, entweder vertrieben, oder fortgerückt, Nomaden geworden. Dort schon hatten sie Gesetze, Religion und eine gewisse bürgerliche Einrichtung, wovon die Ueberbleibsel noch vorhanden waren. Aber es war damals noch ein Bürgerstaat, auf Krieg gegründet und für kriegerische Völker, nicht für Landbebauer passend [19]). Daher kommt es, dafs man unter ihnen eine Verschiedenheit der Volksentwickelung und früh schon *ackerbauende Nomaden* antrifft, die auf ihren Zügen Landbau trieben; von welcher Art die früheren Horden und im ersten Jahrhundert die Sueven gewesen waren. Bei diesen lebt der freie Mann durch sein Schwert. Anderswo fand man *angesessene ackerbautreibende Völker*, wie die Celten und die Germanen des Niederrheins; während in Gallien der *Landbau* schon früh durch Belehnung, also *mit Eigenthum*, getrieben wurde. Diese letztern Völker waren meistens mit den Römern verbunden, und, als die am weitesten fortgeschrittenen, gänzlich ohne

---

18) *Matth.* 13, 31. 33.

19) Planck, a. a. O., S. 52.

Berührung mit den Sueven, die von der Entwickelung am meisten entfernt waren. Zwischen ihnen standen die Germanen des Niederrheines, und dabei auch unsere (*der Niederländer*) Vorfahren[20]).

Bis hieher also bemerken wir unter diesen Völkern allen das *äußere Leben* der Völker, von dem innern Leben kaum einen Schatten. Allein sie empfingen ein Hülfsmittel im Christenthume, welches bisher noch ohne Wirkung war. Auf diese Weise traten sie in Europa auf; äußerlich als gegründete Staaten, und innerlich mit einem verborgenen, in der Religion vorhandenen Keime[21]).

Zweite Periode.

Beginn der Volksentwickelung in Europa, 500—800.

Bis jetzt also hatten sich die neuen Staaten in Europa *gegründet*. Von nun an werden wir sehen, wie sie sich in ihrem Volksbestehen entwickeln. Dieses nennt man die *Volksentwickelung*. Doch hierbei müssen wir die Zeit *vor* Carl von dem Zeitalter Carls des Grofsen unterscheiden. In beiden Zeiträumen jedoch werden wir das Christenthum als ein kräftig wirkendes Hülfsmittel zur Beförderung dieser Volksentwickelung antreffen.

§ 5.

Zustand der Volksentwickelung von 500—750.

Schon begannen diese Barbaren alle Stufen der Volksbildung zu durchgehen. Die umherziehenden Horden des nie erschöpften Nordens und Nordostens von Europa oder Asien

---

20) Pfister, a. a. O., S. 53.

21) Siehe das Werk unsers philosophischen vaterländischen Geschichtsforschers Broes: *Kerk en Staat, in wederzydsche Betrekking, volgens de Geschiedenis*, 1. Th. Amsterd, 1830.

waren ansässige ackerbauende Völker des Lateinischen und Germanischen Europa geworden. Aufser den angesiedelten Völkern von Spanien, Gallien, Britannien und Italien hatten hinter dem Rheine und der Donau die Germanischen oder Sarmatischen Völker von einem höheren Stamme sich niedergelassen: die *Alemannen* im südwestlichen Deutschland, an den beiden Ufern des Oberrheins; die *Thüringer* unter den Franken bis an die Donau, so wie die *Burgunder* und *Avaren*; nördlicher am Niederrhein und der Elbe die *Sachsen* und *Friesen*, und noch höher hinauf die *Wenden-Slaven*, nebst den entferntern Südvölkern. Diese und andere Nationen waren dort in verschiedenem Zustande und auf verschiedener Stufe ansässig.

Aber *noch athmete Alles* unter ihnen *Verwirrung*. Und wie soll die rohe Masse ungebildeter Völker zur Ordnung, zu geregelter Verfassung, zur Bildung geführt werden? Sollte es genügen, diefs der eigenen Entwickelung der Völker zu überlassen, als ob man nicht wüfste, dafs Menschen Menschen bilden? Kein Ungebildeter bildet sich selbst, eben so wenig, als ein sich selbst überlassenes Kind. Bei beiden wird *Erziehung* erfordert; denn diese ist nichts Anderes, als Entwickelung der vorhandenen Kräfte. Und dazu bedürfen beide der Hülfsmittel.

Bereits früher hatte man dergleichen *Hülfsmittel von Aufsen*, d. i. von andern Völkern *entlehnt*. Damals war die Gemeinschaft mit den gebildetern Römern für Gallier und Rheinvölker Anlafs zu gröfserer Bildung gewesen. Darum zeichneten sich diese vor andern Völkern aus. Aber verloren schien der erste Saame der Bildung, sowohl weil die Römer verschwanden und so keine Veranlassung zu fernerer Entwickelung sich mehr fand, als weil das Vorhandene durch neue rohe Horden vernichtet wurde. Und dennoch konnte dasselbe nicht gänzlich unterdrückt werden, eben so wenig, als die einheimischen Völker selbst verschwanden. Diese beiden Nationen blieben im Besitze Galliens, und wir nennen sie deshalb eigenthümlicher Franken-Gallier. Kein Wunder, dafs wir denn auch im Fränkischen Reiche, zu welchem auch die Rheingegenden gehörten, die

erste Bildung gewahren: welches allein daraus zu erklären ist, dafs in diesem Volke noch die meisten Keime einer schon entwickelten Bildung vorhanden waren, die, obwohl durch die Barbaren unterdrückt, bald wieder aufsprofsten.

Und forschen wir nach, durch welche Hülfsmittel diefs bewirkt wurde: so fällt es thatsächlich ins Auge, dafs, wenn solches Statt finden sollte, dieses neuere Menschengeschlecht nicht länger aus so vielfältigen losen Stämmen und Horden fortbestehen konnte, sondern mehr und mehr mit einander zu vereinigen war, dafs aus den kleineren Vereinigungen gröfsere Gesellschaften und Völkerverbindungen aufblühen mufsten, dafs aber auch diese Vereinigung durch keine despotische Macht begründet werden durfte; denn es mufste noch Reibung genug übrig bleiben, um Kraftentwickelung zu befördern. Aber woher ist dieses Band der Völker, diese Einheit entstanden? Die Geschichte beantwortet diese Frage.

Wie überall, so *entstand der Trieb nach Vereinigung* auch hier *in den Völkern selbst*. Er ist der menschlichen Natur eigen und offenbart sich in Familien, Städten, Stämmen, Völkern und Völkerverbindungen. Nach Vereinigung strebten auch die Neueuropäischen Völker. Wir sahen diefs früher in den beiden von Arminius und Marbod bewirkten Völkervereinen. Aber damals suchte noch die Politik der Römer, so viel als möglich Zwiespalt unter ihnen zu erwecken, um endlich dadurch zu herrschen. Auch in Ansehung der Germanen war es der Römer Wahlspruch: *Divide et impera*. Aus diesem Gesichtspuncte betrachtet, wirkte der Einflufs dieser Welteroberer eben so schädlich als vortheilhaft auf die Bildung und Entwickelung der Völker. Denn den Nutzen, welchen sie hier stifteten, vernichteten sie anderswo. Nun war auch dieser Einflufs verschwunden, und es ging der Geist der Vereinigung von den Völkern selbst aus. Es geschah vorzüglich durch die Bildung der neuern Staaten, die aus mehrern Stämmen bestanden; und da in dieser Periode kein Volk sich so sehr ausbreitete und so viele Stämme vereinigte, als die Franken (obschon in besondern Puncten die Burgunder und Westgothen in gebildeten

Sitten und in Gesetzgebung sie überflügeln mochten): so nimmt vornehmlich das *Fränkische Reich* in der Entwickelungsgeschichte der Europäischen Völker die wichtigste Stelle ein. Auf dieses sey denn vorzüglich unser Auge gerichtet.

Das *Fränkische Reich*, in der vorigen Periode gebildet, hat sich nun am meisten als Staat, als *Volk* entwickelt. An seiner Spitze steht Chlodowig, der Stifter dieser Monarchie, der nicht allein die verschiedenen Stämme der Franken, die Salier und die Uferfranken, vereinigte (509), sondern auch den Thüringern Tribut auferlegt (491), die Alemannen (496) und dann auch die Burgunder (500) und einen Theil der Westgothen (507) nebst andern Stämmen überwunden hatte, bis er (511) zu Paris starb. — Aber auch seine Söhne, die Schwäche einiger Staaten benutzend, breiteten allmälig ihre Macht in Deutschland aus. So entstand Neustrien, Burgund und Austrasien, welche, ursprünglich zum Fränkischen Reiche gehörig, unter Chlotar wieder vereinigt wurden: welches ausgebreitete Gebiet, neben dem der Alemannen und Sachsen, damals vorzüglich herrschte. Hier war der Kern der Völker.

Dieses Reich, also gegründet, wurde allmälig auch *im Volkswesen* entwickelt. Schon früh hatten diese Völker nicht blofs erwählte Oberhäupter, sondern *Könige*, wodurch mehr Einheit, Festigkeit und ein geregelter Gang bewirkt wurde. Sie sowohl als die andern Völker hatten eigene *Gesetze*, welche, wie die der Salier und Uferfranken, der Alemannen, Friesen und Sachsen[22]), den ersten Grund zu ihrem Volkswesen legten, während die Franken zugleich mit der Monarchie auch die *Lehen* einführten: eine Einrichtung, welche, wie wir in einer folgenden Periode sehen werden, wohlthätig auf die Gesellschaft wirkte, und nun schon allmälig mehr Kraft erhielt. Sie waren es ferner, die in ihrem roheren Zustande so Viel von dem gebildetern Gallien annahmen, wo der Einflufs der Römer, des Landbaues, des

22) Siehe über die Gesetze dieser Völker Eichhorn, *Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte*, I. 100 ff.

Handels und blühender Städte so viele Quellen der Bildung geöffnet hatte [22]).

So begannen bereits die Völker durch Regierungsform und Gesetze sich ein geregeltes Bestehen zu geben, während die übrigen Völker solches, ein jedes auf seine Weise, darstellten. Und auch hierin fand sich eine vielfältige Verschiedenheit. Immer aber waren diese Fortschritte der Völker in der Bildung noch mangelhaft. Sie waren gegründet auf die Eroberungen, oder lieber auf den Einfluſs eines mächtigen Fürsten, oder auf die äuſsere Form der Regierung und der Gesetze, noch nicht auf den innern oder sittlichen Sinn der Völker. — Wie viele Staaten und Reiche sehen wir hier feindlich einander gegenüber gestellt! Krieg und Zwist trennt alle. Verwilderung, die Geiſsel der Gesellschaft, droht durch Verschiedenheit des Interesses alle Bildung zu vertreiben. Und die folgenden Zeiten brachten nicht weniger Stoff zur Uneinigkeit, zur erneuerten Rohheit mit sich. Die schon gegründete, auch erbliche königliche Macht unter den Franken bewirkte nicht selten Theilungen des Reichs und damit Vermehrung der Anzahl der Staaten, zugleich neue Zersplitterung gröſserer Staatskörper und neue Barbarei.

Die ganze Geschichte des siebenten und achten Jahrhunderts liefert nur einen fortlaufenden Bericht von Kriegen und Zwistigkeiten, denen öfters die Triumphe der Franken und anderer Völker folgten, die aber nach ihrer besondern Weise wenig sich eigneten, die Völker zu bilden. Franken stritten um die Herrschaft, Friesen, Sachsen und Longobarden um die Freiheit. Familienzwiste trennten die Fürsten und beunruhigten die Staaten; und unter keinem derselben konnte, ohne ein kräftigeres Hülfsmittel, die Bildung merklich fortschreiten. — Zwar erschienen die Franken als die mächtigste Nation unter den Germanen, da innerer Unfriede die West-

22) Man sehe über dieses Alles die Fränkischen Geschichtschreiber, vornehmlich Cassiodorus, Gregor von Tours, Jornandes und Andere. — Pfister, a. a. O., I. 252 ff. 292 ff. 356 ff. — Eichhorn, a. a. O. I. 80.

gothen in Spanien trennte: aber die Kraftlosigkeit der Nachfolger von **Chlodowig** würde auch diesem Volke den Untergang bereitet haben, wenn nicht innere Volkskraft die Stelle der unbedeutenden Könige zu ersetzen gewufst, nicht die Grofshofmeister *(Praefecti Palatii, Maiores Domus)* sie abgelöset hätten. Allmälig entdeckte man, vornehmlich nach **Dagoberts** Tode (638), bereits eine stärkere Abscheidung zwischen den Franken Deutschlands und Galliens. Austrasien stand Neustrien und Burgund gegenüber. Doch die Kraft der Hofmeister wufste die Trennung zu vereiteln, besonders als **Pipin von Herstal** als Hausmeier von Austrasien das ganze Reich beherrschte (687), und später **Carl Martell** (724). Aber auch da bleibt die ganze Geschichte durchwebt mit Kriegen und Streitigkeiten über die Ausbreitung dieser Macht unter den Deutschen, und es war nicht anders möglich, als dafs die Parteien, getheilt zwischen den Königen von dem Merovingischen Stamme (bis auf **Chilperich III.** 742) und ihren Staatsdienern als Stellvertretern, auch die Entwickelungskraft des Staates theilten, jedoch zugleich zeigten, dafs noch innere Volkskraft bestand, die sich einmal offenbaren *konnte*. Diefs geschah, als **Pipin** und mit ihm der Carolingische Stamm auftrat (752)[24].

Schon bei der Bildung und Befestigung des wichtigsten Reiches in der Geschichte jener Tage wirkte Alles mit, den Kriegsgeist der Völker und die Eroberungssucht der Befehlshaber und Fürsten zu erwecken. Aber weder jener noch diese konnte günstig auf die Bildung der Völker wirken. Von ihnen also konnte dieselbe nicht ausgehen. Anderswo müssen wir ihre Hülfsmittel suchen.

Gewöhnlich nun sind Gesetze und Religion die beiden gröfseren Hülfsmittel zur Verbindung der Völker. Die erstern waren allmälig unter ihnen entstanden: allein es sind

---

24) Aufser den oben angeführten Schriftstellern siehe **Fredegarius** *Scholasticus, Chronicon.* — **Hincmari** *Epist.*, in s. *Opp.* Paris. 1645. 2. Voll. fol. Auch hierüber finde ich wichtige Bemerkungen bei **Broes**, *Kerk en Staat*, I. 158 ff.

Hülfsmittel von Aufsen nöthig, um sie wirksam zu machen. Als ein solches nun trat das Christenthum auf, und hier fällt die allgemeine Geschichte mit der der Christlichen Kirche zusammen.

§ 6.

Das Christenthum als Band der Völker.

Aus diesem wichtigen Gesichtspuncte wird das Christenthum nicht immer betrachtet. Und gleichwohl sieht man auf einmal durch dasselbe ein Band um die verschiedenen Völker geschlungen, und hier finden wir wenigstens einige Einheit in dem Chaos widerstreitender Bestrebungen. Es ist das Band der Religion, des Christenthums, ja, der Hierarchie. — *Eine* Religion, *ein* Cultus gründet sich unter den vielerlei Völkern Europa's. Man sieht gemeiniglich mit Widerwillen auf die Schicksale des Christenthums im Mittelalter. Und mit Recht. Dieses göttliche Geschenk artete unter den Händen der Menschen aus. Aber nichts desto weniger treffen wir kaum auf eine Periode, worin dasselbe, aus einem politischen Gesichtspuncte betrachtet, wohlthätiger wirkte, als gerade in diesen Zeiten. Es ist der Lichtpunct in der Geschichte des Mittelalters, das wichtige *Beförderungsmittel* der Volksentwickelung. — Und das ward es hauptsächlich, als es auf die kirchlich-religiöse Vereinigung der Völker einen solchen Einflufs ausübte, als es das Band der Nationen wurde, durch

Rom als Priesterstadt und die Römische Geistlichkeit.

Alles Licht, welches durch das Christenthum hier verbreitet wurde, ging von Rom aus. Rufen wir uns, um diefs im rechten Lichte uns vorzustellen, *Roms Zustand in diesen Jahrhunderten* vor das Auge des Geistes.

Rom, vormals die Weltstadt und der Mittelpunct des gebildeten Europa, war, seitdem Constantin nebst den Grofsen des Reiches den Wohnsitz verlegt hatte, gänzlich verändert. Schon früher zogen die Römischen Kaiser

nach dem Osten hinüber, und Diocletian besonders verbrachte bereits einen grofsen Theil des Jahres in den östlichen Theilen des Reiches und in Asien. Bald aber erhielt diese Neigung für das Morgenland mehr Nahrung. Als Constantin Rom nach Byzanz versetzte, verliefs Alles, was auf Ehrenämter und Bildung Anspruch machte, diesen alten Sitz der Weisheit, Aufklärung und politischen Gröfse. — Darum jedoch wurde Rom noch nicht der Verödung Preis gegeben. Auch jetzt bargen sich dort schon wieder die Keime zukünftiger Gröfse. Noch blieben dieser Stadt Tausende der Einwohner; noch war sie im fünften Jahrhundert durch ihre unermefslichen Schätze bekannt; noch hatte dort bis auf spätere Zeiten der Römische Senat seinen Sitz, und, was mehr bedeutet, als diefs (denn der Senat hatte sich überlebt), dort blieb der *Bischof von Rom* und die *Römische Geistlichkeit (Clerus).* Auch Constantinopel hatte seinen Bischof und später seinen Patriarchen: allein dieser, im Schatten des Thrones lebend, wurde mehr als der Bischof von Rom durch politischen Einflufs beherrscht. Letzterer ersetzte von nun an den Kaiser, und *Rom wurde eine Priesterstadt.*

Tritt doch *Rom* als Priesterstadt während des ganzen Verlaufs des Mittelalters auf. Die Römische Geistlichkeit trat an die Stelle des Römischen Senates, und was dieser vorher durch politischen Einflufs gewirkt, das that jene von nun an durch Kirchenregierung und Christenthum. Das priesterliche Rom entwickelte denselben Geist, den die Vorfahren in der politischen Welt dargestellt hatten[25]; denn Ausbreitung der Macht und des Ansehens und Handhabung der errungenen Gröfse beseelten Bischof und Geistlichkeit. Und hatten Römische Waffen zuvor eine Europäische Weltherrschaft zu begründen gesucht, so entstand jetzt allmälig in demselben Rom eine allgemeine kirchliche Monarchie für Europa, welche Flüsse und Berge überschritt.

---

25) Siehe die treffende Beschreibung von Constantinopel bei Gibbon *Ch.* XVII. (Vol. II. p. 278 sqq. ed. Lond. 1823.), und von Rom Vol. V. und VI. an mehrern Stellen.

Dafür waren nun gerade diese Zeiten (aber auch nur diese Zeiten, nicht die unsrigen) geeignet; denn alle Völker verändern sich erst in demjenigen Zustande, in welchen sie durch die Religion, oder, eigentlich gesprochen, durch die *Diener* der Religion, durch die Kirche gebracht werden. Man nennt diefs den *kirchlichen Zustand der Völker*. Und hier empfängt die Geschichte der barbarischen Nationen Licht durch die Vergleichung mit andern. Waren doch in allen Jahrhunderten die Priester die Führer der ungebildeten Völker. So tritt die Religion, oder lieber die kirchliche Macht, als eine vielfach wohlthätige Leiterin auf und lenkt alle Handlungen. Kein Wunder, da die Priester der Religion meistens unter den Ungebildeten die aufgeklärtesten und gebildetsten ihrer Zeitgenossen sind. Bei ihnen ist daher die einzige bereits vorhandene Kenntnifs verborgen.

Zeugen sind uns die Morgenländischen Staaten der alten Geschichte. In diesen bestanden die *Priesterkasten*, die meistens den Grund zur Bildung der Völker legten. Daher war ihr erster, ursprünglicher Zustand ganz kirchlich und religiös, und es war folgenden Jahrhunderten, manchmal auch andern Nationen, aufbehalten, diesen kirchlichen Zustand durch einen politischen zu ersetzen. So scheint es auch mit den Druiden der Franken der Fall gewesen zu seyn, so wie bei andern Germanischen Stämmen.

Nicht anders verhielt es sich mit den barbarischen Völkern Europa's. Auch hier war ein Priesterstand, aber ganz auf Europäische Weise eingerichtet und den Grundbestimmungen des Christenthums gemäfs geordnet. Hatte doch schon früh das Christenthum die Idee einer *Kirche (ecclesia)* aufgenommen, als einer geschlossenen, im Staate vorhandenen Gesellschaft. Schon früh hatte man, besonders aus dem Morgenlande, von den Juden, die Idee eines *Clerus*, oder einer *Geistlichkeit* entlehnt, deren Glieder sich als einen besondern *Orden*, als einen geschlossenen Stand (nicht ganz ungleich den Priesterkasten der Orientalen) betrachteten, den *Leviten*, den *Priestern* und dem *Hohenpriester* entsprachen und sich von dem Volke oder den Laien *(Laici)* unterschieden. Diese ihrem Ursprunge nach

eigentlich mehr Orientalische als Christliche Idee war durch die Morgenländisch-Griechische Kirche der Abendländisch-Lateinischen überliefert worden, und hatte sich hier, besonders in Rom, in ihrer ganzen Ausdehnung entwickelt. Schon hatte man die Vorrechte, Pflichten, Freiheiten und Auszeichnungen der Jüdischen Priester und Leviten auf die Christliche Geistlichkeit übergetragen, zu einer Zeit, als der Osten sich dem Westen mittheilte, als besonders Alexandrien der allgemeine Sammelplatz des Orients und Griechenlands war. Schon erhob man den *Priesternamen*, und verderbte dadurch das Christenthum. Schon hatte Constantins und seiner Nachfolger Politik die Christliche Religion zur Staatsreligion erhoben und eine Staatssache aus ihr gemacht. Schon stiegen die Bischöfe und Patriarchen (wie ganz ungleich den Aeltesten und Aufsehern der Apostolischen Zeit!) von Ehrenstelle zu Ehrenstelle, von Ansehen zu Ansehen. Unter allen diesen Umständen nun gründete sich die *Kirche* als die alleinseligmachende, als die heilige Mutter, bei welcher allein Heil zu erlangen sey. Doch es wurde diese ursprünglich Morgenländische Idee besonders in der Abendländischen Kirche, in Africa sowohl als in Italien, entwickelt. Da fand sie nicht allein zu Carthago, sondern vorzüglich zu Rom den Mittelpunct, von wo sie in die westliche Welt überging. *Kirche und Geistlichkeit* wurden da verbunden, und, was man aus dem Orient und aus Griechenland herübergenommen hatte, wurde durch den Geist der Herrschsucht und Weltherrschaft der alten Römer beseelt, stützte sich aber auch zugleich auf die Entwickelung der Lehrbestimmungen, besonders des Lehrsatzes von der *Kirche*. — So entstand die Lateinische Kirche und die *Hierarchie Roms*; so der *Römische Clerus* oder eine Geistlichkeit, wie sie zu Alexandrien nimmer gewesen war, wie sie zu Constantinopel, wo auch Römer wohnten, zwar zu seyn trachtete, aber nimmer hatte werden können, sondern, wie Rom allein sie aufzustellen vermochte. Nicht, wie vor Alters im Morgenlande, wirkte sie hier auf ein besonderes Volk, nein, sie zog sich keine andern Grenzen, als die des Christenthums selbst. Sie reichte weiter, als die Römischen

Waffen, da sie sich für alle Völker im Westen und Norden von Europa eignete, und sogar, obwohl vergeblich, zuweilen bis in dessen Ostländer durchzudringen suchte. Darum übte die Christliche Priesterstadt, Rom, einen solchen Einflufs auf die nördlichen Völker aus, und hier, in der alten Weltstadt, jetzt der Priesterstadt, war nun der Mittelpunct der Neueuropäischen Christenwelt gegründet. — So verleugnete sich der Character der alten Römer auch in dem Christlichen Rom nicht; und hatte das frühere Rom nicht vermocht, die Völker durch *ein* Band mit sich zu verbinden, so that diefs das verjüngte Rom zur Zeit des Friedens durch das Band des Christenthums.

Hieraus läfst es sich denn genugsam erklären, wie es gekommen, dafs dem Römischen Bischof eine ausgebreitetere Macht zu Theil geworden ist, als einem der Morgenländischen Patriarchen. Der Grund davon liegt nicht allein in zufälligen Umständen, sondern einmal in Rom selbst und dann in den Europäischen Völkern. Während Alexandrien und Antiochien allmälig dahin schwanden, zugleich mit den Völkern, denen diese Patriarchate angehörten, und endlich vor den Sarazenen erlagen; während der Patriarch von Constantinopel, durch den Byzantinischen Kaiser beschattet, und das Griechische Volk zwar bestanden, aber keine politische Gröfse noch Glanz zeigen konnten: da trat Rom auf, nicht allein im Besitze derselben Vorrechte, die auch anderswo galten, sondern, von der Herrschsucht der alten Römer beseelt, strebte es, diese Vorrechte in Allem und bei jeder Gelegenheit auszubreiten und über die Patriarchen zu herrschen. Von da an mufsten Alexandrien und Antiochien, unter mehr abgelebten Völkern gegründet, allmälig abnehmen, und nur Constantinopel war eine kräftigere Nebenbuhlerin. Doch auch dieses hatte keinesweges ein solches geräumiges Gebiet vor sich. Jedenfalls trat Rom im Bunde mit einem neuen Menschengeschlechte auf. Nicht allein die Lateinische Kirche lag vor ihm offen, sondern auch das Germanische Europa; die ganze Schaar neugebildeter Völker, welche der Leitung bedurften; nicht, wie im Morgenlande, eine abgelebte, sondern eine sich entwickelnde Menschheit. Eine

glänzendere Bahn für eine *herrschsüchtige* Kirche ward selten eröffnet. Von Rom aus verbreitete sich die Kirche aufwärts durch Europa; von dieser Weltstadt gingen die Sendboten des Glaubens aus, und durchkreuzten Europa, um *eine* Lehre, *einen* Glauben, *einen* Cultus, *ein* Kirchenregiment durch alle Länder zu begründen.

So bestand denn wirklich schon ein Mittelpunct der Vereinigung für die Völker, welcher von Rom ausging, und zwar in der Religion, der sie anhingen, und im Kirchenregimente. Wie jedoch das Christenthum die Völker verbindet, sehen wir schon im Fränkischen und in andern Reichen. Da war die Annahme der Christlichen Religion, und zwar des Katholischen Glaubens, das grofse Mittel zur Vereinigung der Gallier mit den Franken, der Spanier mit den Sueven und Westgothen, der Germanen mit den Alemannen. Von nun an waren die Einwohner eines jeden dieser Länder nicht mehr durch Interesse und Zweck getheilt, sondern konnten, unter *einer* Regierung und durch *eine* Kirche geleitet, nach innerer Einigung streben. — Hier wieder lehrt uns die Geschichte, dieser Zeuge der Wahrheit, wie wichtig es für wahre Volksvereinigung sey, dafs *ein* religiöses Interesse die Hauptheile einer und derselben Nation verbinde.

§ 7.

Verstärkung dieses Bandes durch Fortpflanzung des Christlichen und Katholischen Glaubens.

Wenn auch Rom sonach seiner Eigenthümlichkeit gemäfs geeignet war, als Priesterstadt einen gemeinschaftlichen Mittelpunct der Völker darzustellen, so setzten sich doch seiner allgemeinen Wirksamkeit noch viele Hindernisse entgegen. Es konnte die Völker verbinden, als das Christenthum als ein Gemeingut allen zugleich angehörte. In diesem einen Mittelpuncte begegneten sie einander bei aller Verschiedenheit des bürgerlichen, politischen und kriegerischen Strebens. Allein so lange noch in Spanien unter den Westgothen, so wie unter den Longobarden in Italien, der Aria-

nismus galt, während die Katholische Kirche in Gallien und unter den Römern herrschte; so lange noch anderwärts, jenseit des Rheins und der Donau, das Heidenthum seine Verehrer fand: so lange waren die Völker noch nicht mit einander verbunden, sondern vielmehr feindlich sich gegenüber gestellt. Dieses Band umfaſste damals nur noch die Völker, welche zu dem Christlich-Katholischen Glauben gebracht waren. Doch auch dieses Hinderniſs wurde in diesem Zeitraume hinweggenommen, und Rom ward mehr und mehr das Band der Völker, sowohl durch die *Fortpflanzung des Katholischen Glaubens unter Arianischen Christen*, als besonders durch die *des Christenthums unter heidnischen Völkern*, so wie nicht minder durch die Errichtung von *Bisthümern* und *Klöstern*, vorzüglich durch *Synoden* und Kirchenversammlungen unter ihnen. Ein Blick, auf diese Fortpflanzung gerichtet, wird uns Solches lehren.

Roms Einfluſs war also *sichtbar in der Fortpflanzung des Katholischen Glaubens unter Arianischen Völkern.* Rom befand sich da in der Mitte seines ausgedehnten Gebietes, und pflanzte von da aus seine Kirchenform und seinen Kirchenglauben fort. So wurde der Arianische Glaube durch die Westgothen aus Spanien verbannt, unter Reccared (585), und der Katholische daselbst durch Kirchenversammlungen gegründet, obschon die Ueberbleibsel des erstern dort noch lange vorhanden waren. Sowohl das politische Interesse des Königs an der Vereinigung seiner Unterthanen, als die Katholischen Bischöfe von Altspanien mögen dazu mitgewirkt haben. Eben so wurde durch die Sorge Gregors des Groſsen und die Bemühungen Augustins und seiner 40 Mönche die *Heptarchie der Angelsachsen* an die Römische Kirche gefesselt (579—678), wie Solches schon früher durch Columban unter den *Schotten* bewerkstelliget worden war (565). Auch in der Nachbarschaft des Päpstlichen Stuhles wurden die gegen Rom feindlich gesinnten Arianischen Longobarden (568) später (671) demselben unterworfen.

Durch diesen Einfluſs wurde denn in Spanien, Frankreich, Italien, Britannien, d. i. im Lateinischen Europa,

eine Religion, *ein* Bekenntnifs, *ein* Cultus, *ein* Kirchenregiment und *eine* Hierarchie gegründet[26]).

Aber noch eine neue Bahn wurde dem Christenthume geöffnet, als es *nach dem Germanischen Europa* durchdrang, und bis *in* die Binnenländer von *Deutschland* unter den heidnischen Völkern fortgepflanzt wurde; und wenn irgendwo, so zeigt sich hier vorzüglich der Einflufs der Priesterstadt, der Römischen Geistlichkeit wirksam.

Bis hierher jedoch schien sich das Christenthum am Rheine abzugrenzen; jenseit dieses Stromes herrschte das Heidenthum. Die früheren Christen, die es von Römern oder Gothen empfangen hatten, waren bei der Ueberströmung der Barbaren verschwunden, und nur hier und da findet man die geringen Ueberbleibsel des früheren Christenthums. In dieser Zeit aber wirkte nicht so sehr das königliche Beispiel, viel weniger der Einflufs bestehender Bischöfe; sondern nach den Ländern, wo das Christenthum fremd war, dahin zogen die Sendboten. Wohin entweder Frankreich, oder vornehmlich England, die Mutter alles Grofsen in der neuern Europäischen Geschichte, oder Irland seine Mönche aussandte, da waren sie mit Empfehlungsschreiben von Rom versehen. So zog Columban, der Bekehrer der Schotten, zu den *Alemannen* an die *Grenzen von Helvetien;* so Siegbert zu den *Helvetiern;* andere nach *Baiern* uud den umliegenden Ländern.

Nach und nach aber schien Rom sich eifriger der Fortpflanzung seiner Sache unter den Heiden anzunehmen, vorzüglich mittelst der Angelsachsen. Aufser andern Sendboten wirkten Kilian unter den *Thüringern* (686), Wilfrid, Wigbert und vor allen Willebrord (676, 696) unter den *Friesen,* bei denen der letztere als Bischof zu Utrecht thätig war, bis endlich der grofse Apostel der Deutschen, der eifrige Bonifacius, auftrat (707). Unter den *Hessen* und *Thüringern,* bis

26) Siehe, aufser den Not. 16. S. 83. angeführten Schriftstellern, über die Longobarden Paulus Diaconus, *Histor. Longobardorum.* Vergl. N. C. Kist, *De Kerk en het Patriarchaat van Aquileja*, im *Archief voor kerkelijke geschiedenis* u. s. w. I. 113 ff.

in die tiefsten Wälder, die bis jetzt dem Lichte des Christenthums unzugänglich gewesen, so wie unter den *Baiern* und *Friesen*, pflanzte er sowohl die Lehre des Evangeliums, als auch treue Anhänglichkeit gegen den Römischen Stuhl. Er hauptsächlich gründete die Deutsche Kirche, die auch ihre Stiftung von ihm ableitet[27]).

Auf diese Weise nun wurde für Rom ein neues Gebiet erschlossen und ein grofser Theil Europa's mit ihm verbunden. Vorzüglich aber wurde diese Vereinigung unter so vielen Völkern bewirkt, als überall *Bisthümer* und *Klöster* aufgerichtet und *dadurch das Band mit dem Römischen Bischof* verstärkt wurde. Die früher an dem Rheine vorhandenen Bisthümer von Cöln bis Constanz, in *Cöln*, *Worms*, *Mainz*, *Strafsburg* und *Constanz* errichtet, später vielleicht zerstört, scheinen doch alle zu Chlodowigs Zeit und bei seinem Siege über die Alemannen gegründet gewesen zu seyn. Denn auch jetzt war es die erste Sorge dieser Prediger des Evangeliums, überall Bisthümer zu stiften. Besonders war Bonifacius als Päpstlicher Legat der Gründer so vieler Bisthümer in den Ländern, die er mit der Christenheit und mit Rom verband. So erhoben sich in Baiern die Bisthümer von *Salzburg*, *Freisingen*, *Regensburg*, *Passau*, unter den Ostfranken, Hessen und Thüringern die von *Würzburg*, *Eichstädt*, *Bamberg*, *Erfurt*, so wie andere in andern Ländern, während *Mainz*, *Cöln* und *Utrecht* als Erzbisthümer aufgerichtet wurden[28]).

Ueberdiefs erhoben sich durch ihre vereinigten Bemühungen in allen vorgenannten Ländern *Klöster*, als eben so viele Pflanzstätten des Christenthums, von denen aus die Römische Geistlichkeit mit gröfserem Erfolge wirken konnte. Dazu dienten ihr besonders die *Synoden* oder Kirchenversammlungen, welche in Spanien und andern Ländern

---

27) Besonders sind hier Bonifacii *Epistolae* (Mogunt. 1605) von Belang. Die Quellen für diese Periode findet man genau angegeben bei Gieseler, *Lehrb. d. Kirchengesch.* 2. B. 1. Abth. S. 15 f. (3. Aufl. S. 17 f.)

28) Siehe Schmidt, *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte*, IV. 6 ff. 51 ff., und über die Quellen S. 19. (2. Aufl. S. 5 ff. 47 ff. u. 18).

schon früh eingeführt wurden, so wie auch unter Bonifacius die ersten Deutschen Concilien (seit 741) Statt fanden, welche die Deutsche Kirche feierlich an Rom ketteten. Und hier finden wir denn in der Kirchengeschichte der neuern Völker denselben Einflufs der Concilien, der schon in den ersten Jahrhunderten bemerkt wird[29]).

Bei aller Verschiedenheit der Lebensart, der Sitten und Gewohnheiten, die unter diesen vielen und mannichfaltigen Völkern herrschten, gab es denn doch einen Mittelpunct, in welchem sie einander begegneten. Es war in dem Hauptpuncte, der für Alle galt, für Fürsten und Unterthanen, für Eltern und Kinder, in dem der Religion. Sie hatten sich ja alle von der Vielgötterei zum Monotheismus gekehrt; sie bekannten ja alle *einen* Gott und Vater, *einen* Erlöser; sie hatten ja *einerlei* Kirchengebräuche und Cultus, *ein* Kirchenregiment; sie hatten ja alle *einen* Oberbischof. Dadurch hatte der Bischof unter den Franken schon Berührungspuncte mit dem der Burgunder, der Alemannen, und Longobarden, und der Mittelpunct aller war der Römische Stuhl. Solcher Art war das sittlich-religiös-kirchliche Band, das alle diese Völker umschlang.

Gewifs, dieses Alles mufste mehr, als irgend etwas Anderes, günstig auf die Entwickelung der Völker wirken. Wenden wir hierauf unsere Aufmerksamkeit.

§ 8.
Die Christliche Kirche als Bildungsmittel der Europäer.

Waren in der vorigen Periode die Völker nicht reif, den durchaus sittlichen Einflufs des Christenthums zu empfinden, so fühlten sie auch jetzt noch keinesweges, welcher Art das Christenthum war, und wir fragen deshalb zuerst, wie dasselbe ein Mittel der Bildung seyn konnte?

Es wurde ein solches damals eben nicht durch die erhabenen Lehren des Christenthums, nicht durch die plötz-

29) Hartzheim, *Concil. Germaniae.* — Broes, I. 170 ff.

liche Entwickelung des sittlichen Gefühls der Germanischen Völker, nicht durch die Bildungsmittel, die es mitbrachte; Wenig richtete in dieser Hinsicht gewifs der Arianische, mehr der Katholische Glaube aus. Diefs Alles war einem spätern Zeitraume aufbewahrt. — Damals gewährte es nur Hülfsmittel zu gesellschaftlicher, geistiger und politischer Entwickelung.

Jedenfalls überlieferte es zugleich mit der Lehre weiter geförderter Völker auch deren Sitten und Künste. Von Rom aus brachten die Sendboten die Sitten, Gewohnheiten und Bildung der Römer zu den Angelsachsen, von da unter die Germanen; diese Bildung fand Aufnahme in den Klöstern und ging von da unter die Völker aus.

Alles ging daher in dieser Periode von dem Christenthume, von der Kirche, *aus*, oder schlofs sich daran, besonders *Landbau, Staatskunde, Bildungsmittel,* weil die gebildetern Ausländer oder die durch diese Gebildeten den roheren Stämmen die Bildung anderer Völker überbrachten, und durch dieses Uebergewicht Einflufs unter ihren Zeitgenossen gewannen. Dieses vermochte kein Arianismus zu bewirken, sondern allein der Katholische Glaube, welcher zugleich Hülfsmittel der Bildung aus Rom überbrachte, und zwar durch die

Mönche und deren Einflufs auf das Volk.

Aus diesem Gesichtspuncte sind die *Mönche und Klöster dieser Zeiten,* nicht der unsrigen, zu betrachten. Mitten unter den noch rohen und ungebildeten Stämmen wurden durch gebildetere Ausländer Klöster angelegt, als die ersten Pflanzschulen geistiger, religiöser und gesellschaftlicher Bildung. Da wurden, als eine auserkorne Menschenclasse, die Erzieher ihrer Zeitgenossen nach der Weise der Römer gebildet. Dann pflanzten sie solche Bildungsanstalten in Alemannien und anderswo, oft mitten in Wäldern und Morästen, an, und rings um die Klöster wurde der *Landbau* betrieben. So schufen die Benedictinermönche die Moräste und Wüsteneien Germaniens in fruchtbare Ländereien um; und wenn diefs

während eines halben Jahrhunderts oder länger fortgesetzt worden war, so mufste es auf den Boden den wohlthätigsten Einflufs ausüben. Rings um die Klöster aber siedelten sich die Völker an, und so entstanden Flecken und Städte. Darum leiteten so viele Städte, auch an dem Rheine, ihren Ursprung aus den Zeiten der Einführung des Christenthums her.

Mit dem Landbau gingen die *mechanischen Künste* gleichen Schritt, die zuerst von den Benedictinermönchen getrieben wurden. Ueberdiefs waren aber auch noch die *Klöster die ersten Pflanzschulen eines mehr geregelten Lebens in einer noch ungeregelten Gesellschaft.* Dadurch wirkten sie auf die Sittlichkeit, so lange sie, noch nicht durch die Reichthümer verdorben, keine Pflanzschulen der Sittenlosigkeit und der Laster waren. Da gab es *Regeln*, die in dem täglichen Leben unbekannt waren, und wie sie auch noch nicht in der gröfseren Gesellschaft eingeführt werden konnten, die aber doch die Bewohner der Klöster banden. Eine solche Regel hatte jedes Kloster, und überall galt Benedicts Regel. Schon der Uebergang zu einem geregelten Leben, mochte die Regel auch nach dem Geiste dieser Zeiten eingerichtet seyn, war ein Schritt zur Bildung. Und diese Regeln nahmen auch auf den sittlichen Zustand Rücksicht[30]. Ueberdiefs war das Streben aller Mönche auf sittliche Besserung gerichtet. Dieses wurde besonders durch die *Gelübde (vota)* der Mönche befördert. Waren doch die Gelübde der Armuth und Keuschheit strenge, für Völker im Kindesalter geschickte Bildungsmittel, während die des Gehorsams und der unveränderlichen Wohnung *(obedientia et loci stabilitas)* damals als die einzigen Mittel erschienen, diesen Geist lebendig zu erhalten. Deshalb waren alle Verrichtungen der Mönche darauf berechnet, und es mufsten in *jenen* Zeiten die gröfsten Männer des Jahrhunderts immer aus ihnen hervorgehen. Sie waren ihrem Zeitalter, wenigstens bei den Germanischen Völkern,

---

30) Diese Regeln finden wir gesammelt in L. Holstenii *Codex regularum monachis et virginibus praescriptarum.* Rom. 1661. 3 Voll. 4.

voraus, und sie regten diesen Geist sogar dergestalt an, dafs derselbe von ihnen auf einige bessergesinnte unter den verderbten Geistlichen überging, und so die *Kanoniker* entstanden, die vielleicht schon früher vorhanden waren, durch Chrodegang aber allgemeiner geregelt und durch Carl den Grofsen allgemeiner eingeführt wurden. Ja, wie sehr die Mönche zur Erweckung des sittlichen Sinnes unter den Nationen beigetragen, ergiebt sich aus der hohen Achtung, welche sie durch den Ruf ihrer Heiligkeit bei dem Volke gewannen, und welche in dem Maafse zunahm, je nachdem das eine oder das andere Kloster mehr als andere zu einem solchen Rufe gelangte.

Dieses mehr geregelte Leben führte zugleich auch zu *wissenschaftlichen und geistigen Beschäftigungen*, so wie zu einem gleichartigen Einflusse auf die Völker. Auch dadurch gab das Christenthum Hülfsmittel zur Entwickelung der in den Menschen schlummernden Keime. In den Klöstern bargen sich die Wissenschaften, in so weit man diese in West- und Südeuropa antraf, und da fanden sie die alleinigen Bearbeiter in den Mönchen, welche, nach dem Lichte dieser Zeiten beurtheilt, auch bei allem Uebel, das sie stifteten, sich dennoch hierdurch grofsentheils verdient machten. Oder ist es dem Menschen auf der ersten Stufe des Unterrichts und der Bildung nicht eigen, nur von Andern anzunehmen und Andern nachzuschreiben, wo zur eigenen Wirksamkeit die Kraft gebricht? Wie der Mensch, so auch die Völker. — In den Klöstern beschäftigte man sich mit Abschreiben, und die Mönche wurden die *Abschreiber der Handschriften der Bibel* sowohl als *der Griechischen und Lateinischen Schriftsteller*, und dadurch die Bewahrer der Gelehrsamkeit für folgende Jahrhunderte[31]). Und die Bildung, welche sie von Aufsen empfingen, suchten sie auf die Eingebornen der Länder, wo sie verweilten, zu verpflanzen. Mit den Klöstern wurden die ersten Schulen verbunden, als die ersten Erziehungsanstalten für Ungebildete. Es waren die niedern Schulen; denn dieser allein hatte man bisher bedurft.

---

31) Siehe Planck a. a. O. II. 468—487.

Die Geistlichen und deren Einflufs auf den Staat.

So waren denn die Klöster die ersten Pflanzschulen auch für geistige und sittliche Bildung, für Sendboten, *Geistliche* und Bischöfe geworden, und an die Mönche schlossen sich diese letzteren an. Denn diese, fortan in den Ländern aus den Mönchen hervorgegangen, *übten* sogleich auf den *politischen Zustand* den gröfsten Einflufs *aus*.

War doch hier das Ansehen des Fürsten beim Volke mit der Sache der Hierarchie und dadurch mit der Religion verbunden. Kaum war dieses Band um die Völker geschlungen, so wufsten sich die Geistlichen durch das Uebergewicht der Kenntnisse und der Bildung nothwendig zu machen, und die Fürsten besonders bemerkten bald, dafs dieses Band stärker und unverletzlicher erschien, als jedes andere, das von äufserem Ansehen entlehnt ward. Bei dem letzteren bemerkten die Nationen bald, dafs sie gehorchen *mufsten*, hier *wollten* sie es gern thun. Denn politisches Ansehen wirkt auf Gehorsam, religiöses Ansehen auch auf Ueberzeugung, da es auf der Ehrfurcht vor Religion und Geistlichkeit beruht. Darum schlossen unter den Franken und Germanen die Fürsten sich an die Priester und Bischöfe an. Ohne diese thaten sie Nichts, und wo sie ihr Ansehen befestigen wollten, trachteten sie, dasselbe durch priesterliches und bischöfliches Ansehen zu bekräftigen. Denn durch die Religion befestiget, entlehnten die Fürsten von ihr auch Stütze und Stärke. Darum gebrauchten sie die Weihe der Religion, wovon Reccared in Spanien das erste Beispiel gab, welches bald von Andern (ach! noch in unserer Zeit) befolgt wurde, um durch das heilige Salböl sich den Segen des Himmels zu versichern, und durch dieses religiöse Ansehen ihre Widersacher zum Schweigen zu bringen. Wurden so die Könige *Gesalbte Gottes*, so schienen dadurch ihre Rathschläge in den Augen des abergläubischen Volkes ein heiliges Ansehen zu erhalten. Suchte man doch vergebens in jenen Zeiten einen kräftigern Zaum und Zügel der Völker, als religiöses und kirchliches Ansehen war. Davor

beugte sich auch, wer gegen den Fürsten und dessen Räthe sich auflehnte, und dadurch allein wurde der Uebermuth ungebildeter, kriegerischer Nationen, die auf Eroberung begierig, auf Verheerung ausgelernt waren, gezähmt und bezwungen. Welche Wirkung mufste diefs nicht in dem neuen Fränkischen Reiche haben! Ohne dieses Band gab es oft Verwirrung, Unordnung, Aufstand; dieses allein bewirkte Vereinigung unter den Völkern, wenigstens ward nur dadurch Rom in diesen Zeiten der Rohheit der Mittelpunct der Bildung für Europa.

Wohlthätig wirkte das Christenthum vorzüglich durch seinen *Einflufs auf die Leitung der Völker.* Waren die Bischöfe nicht allein in Constantins Reiche, sondern mehr noch bei den Neueuropäischen Völkern die Freunde und Rathgeber der Fürsten, mit denen sie vertraut umgingen: so gewannen sie dadurch keinen geringen Einflufs auf die Leitung der Staatssachen. Sie wurden in Ehre und Ansehen, auch im Staate, über die ansehnlichsten Beamten gestellt. Die Geistlichkeit trat als Stand auf, neben den Edlen und Freien. Die *Kirchenversammlungen*, die im Fränkischen Reiche gehalten wurden, entschieden über die wichtigsten Sachen des Reiches, und sie wurden von den Bischöfen geleitet. Hier steht wieder ein Bonifacius an der Spitze. — Aber auch vom sechsten Jahrhundert an trifft man sie als *Lenker der Volksversammlungen (Convente)*, wo für Neueuropa so Viel beschlossen wurde, so dafs sie daselbst sogar *vor* den Herzogen und Grafen vorkommen, zuerst in Spanien, später in England und Frankreich. Daher rührt es, dafs sie auf die *Wahl der Könige* einen solchen Einflufs ausübten, dafs man durch ihren mächtigen Einflufs andere Staatsparteien überwinden konnte. Man sah diefs in Spanien schon 633, in England 785, und früher in Frankreich, als Pipin 752 durch sie den Fränkischen Thron bestieg. — Wohlthätig nun nennen wir im Allgemeinen diesen Einflufs, da sie an Verstand, Kenntnifs und Urtheil ihre Zeitgenossen überflügelten: welches sich besonders in der Gesetzgebung der Völker kund gab.

Ist doch *die Gesetzgebung* ein geeignetes Hülfsmittel zur Entwickelung der Völker; und hatten dieselben schon früher ihre eigene Gesetzgebung, so wurde dieselbe durch das Christenthum verbessert, und *zur Beförderung der Sittlichkeit angewendet.* In den neuen Christenstaaten waren die Geistlichen die Gesetzgeber; und da viele heidnische Gebräuche mit der Lehre des Christenthums im Widerspruche standen, so ward eine anders eingerichtete Gesetzgebung erfordert, welche nach den Vorschriften des Evangeliums zur Beförderung der Menschlichkeit und Sittlichkeit diente. *Ein* Beispiel möge genügen. Bonifacius war auch hier der Sittenverbesserer der Deutschen. Jedenfalls mufste auf den Sclavenstand und die denselben betreffenden Gesetze eine Lehre wohlthätig wirken, welche auf die Gleichheit aller Menschen hinwies. Deshalb suchte Bonifacius den Grausamkeiten zu wehren; die aus dem Heidenthume entsprangen, wie dem Verkaufe der Sclaven zu Opfern für die Heiden, und so viele andere heidnische Gebräuche abzuschaffen[32].

Dieser Einflufs ward durch solche kirchliche Satzungen erhöhet, die auch durch den Richter bestimmt wurden. Die Gesetze in Betreff der strengeren Sonntagsfeier (so nöthig für solche Völker zur Erweckung des sittlichen Sinnes!) bei Strafe von Geldbufsen, so wie die körperlich straffälligen Missethaten wurden vornehmlich durch die Kirchenversammlungen, gewifs durch den Einflufs des Christenthums aufgestellt. Durch die Geistlichen empfingen die Völker die Satzungen des Römischen Rechts. Dadurch theilten Rom und Italien ihre Fortschritte in der Rechtspflege Deutschland mit. — So traten die Geistlichen als *Oberrichter* auf, an die man in bürgerlichen Sachen *appelliren* konnte; ihr Zufluchtsrecht *(jus asyli)*, nach welchem man in die Kirchen als Sicherheitsorte fliehen durfte, ihr gesetzlicher Einflufs auf viele bürgerliche Handlungen, wie auf das Heirathen, auf das Ausfertigen der Testamente: dieses Alles beförderte eine ordentliche Gesetzgebung und brachte Gleichgesinntheit in

32) Planck a. a. O., II. 228—302. — Eichhorn a. a. O., I. 4 ff. — Broes, I. 182–211.

den Staat. — Und wie sehr mufste doch im Allgemeinen die Lehre, welche den sittlichen Bedürfnissen der Menschen Genüge leistet, auch unter roheren Formen bei roheren Menschen etwas Höheres, als was Bildung ist, Etwas, was auf die Entwickelung der Völker, die aus Menschen, aus vernünftigen und sittlichen Wesen, nicht aus Maschinen bestehen, wirken mufste, nämlich das sittliche Gefühl wecken. Dazu führten in jenen Zeiten die Verordnungen des nicht weniger hierarchischen Bonifacius und Anderer. — Eben so war es erst die Kirche, die auf sittliche Vergehungen Strafen setzte, und zwar nicht kirchliche allein, sondern auch dem Zustande des Sünders angemessene Geldbufsen; die besonders durch die *Beichte* sittlichen Nutzen unter Ungebildeten bezweckte, und überdiefs sich des Christlichen Bannes, als des letzten Mittels zur Bildung der Sitten, bediente. Und die Geschichte hat bezeugt, wie sehr das Christenthum auf die Abschaffung einer sclavischen Dienstbarkeit in Europa und zur Beförderung der Freiheit gewirkt hat, sowohl durch die Lehre von der allgemeinen Gleichheit der Menschen, als durch die Aufnahme von Dienstbaren in die Geistlichkeit. Dadurch nun wirkte es kräftig auf die gesellschaftliche Entwickelung, die unter Sclaven nicht bestehen kann.

Wie war es anders möglich, als dafs alle diese Mittel bei diesem Zustande der Gesellschaft sittlichen Sinn in den Völkern erwecken mufsten? Es war der Anfang des sittlichen Lebens der Nationen, welcher sich in dem kirchlichen Zustande Neueuropa's offenbarte.

Die Kirchensprache.

Schlofs sich auf diese Weise Alles im Staate an die Religion an, so wurde auch die *Kirchensprache*, die Lateinische nämlich, den Völkern Germanischen Stammes überliefert. Denn da die Sprachen auf den Zustand der Nationen den gröfsten Einflufs äufsern, so müfste ja die aus der verschiedenen Abkunft und der ursprünglichen Lebensart der Stämme hervorgegangene Verschiedenheit der Mundarten nachtheilig auf die Vereinigung

gewirkt haben. — Allein auch hier suchte die Hierarchie zu herrschen und ihre Macht überall in den Reichen zu befestigen. Dazu wandte sie das kräftige Hülfsmittel der Sprache an. Zwar sprach jeder der Stämme seine eigene Sprache: aber das allgemeine Band gab, auch in der Ausübung von Religion und Kirchendienst, *eine* Sprache, die Sprache Roms. An den Altären und bei den heiligen Ceremonieen hörte man die Lateinische Sprache anwenden, und hierdurch wurden alle Christen unter einander und auch mit Rom verbunden. Diefs gab Einheit.

Es waren ferner *die Diener der Religion, welche diese ihre Sprache* weiter *an das Volk überlieferten.* Da fast nur die Mönche und Geistlichen schreiben konnten, und sie allein Schriften in der Sprache Latiums lasen: so wurde die Kirchensprache gar bald die einzige Schriftsprache der neuern Völker, während die Muttersprache die Sprache des täglichen Lebens blieb. Auf diese Weise verstanden die Geistlichen der verschiedenen Länder einander, und die Einheit unter den Völkern ward befördert; denn die Schriften aus Spanien, Gallien, Britannien, Deutschland, Italien waren alle in *einer* Sprache geschrieben; die Grundregeln des Bonifacius und seiner Synode, so wie seine Gesetze waren unter allen verschiedenen Stämmen bekannt.

Diese ganze Periode war also eine kirchliche Periode, in der auch die Kirchensprache die Schriftsprache aller Europäischen Christennationen war; hierdurch waren sie von den heidnischen Völkern unterschieden. Und durch dieses Alles lieferte die Kirche so viele Hülfsmittel zur Volksbildung.

§ 9.

Das Zeitalter Carls des Grofsen und das Christenthum in demselben.

Diesen Gang nahm Neueuropa von dem sechsten bis *zur Mitte des achten Jahrhunderts.* Da *erhielt der Geist der Völker einen Stofs.* Wenn schon unter den übrigen Reichen besonders das Fränkische sich erhoben hatte, so stärkte sich die von den Hofmeistern *(Majores Domus)* ausgegan-

gene Volkskraft durch Pipin, vornehmlich durch Carl mehr und mehr, und gründete zum ersten Male unter den verschiedenen Staaten eine Macht, welche die Rolle Altroms in Neueuropa zu spielen versuchte. Carl trat als Nachfolger der Römischen Kaiser auf, und sein Zeitalter bleibt merkwürdig in der Geschichte der Welt.

Das Fränkische Reich stand am Ende des achten und im neunten Jahrhundert *in seiner Ausdehnung* und Gröſse *da*. Es umfaſste nicht nur das Reich von Chlodowig und Chlotar, nicht nur das von Pipin und Carl Martell, sondern es herrschte auch über die Sachsen und Friesen und so viele andere, weiter entfernte Länder. So wurde es gestaltet durch den auſserordentlichsten Mann, den vielleicht die Geschichte aufzuweisen hat, *durch Carl den Groſsen*. Groſs nicht nur im Munde seiner Schmeichler, sondern, meines Erachtens, nach einem Jeden, der ihn in das Licht seines Zietalters stellt. Wenn irgendwo, so weichen die Geschichtschreiber in *seiner* Beurtheilung von einander ab, dessen Tugenden seine Fehler, dessen Rohheit sein Streben nach Bildung gleichzukommen scheinen. Carl, zugleich eben sowohl Abenteurer und Eroberer, als Bildner der Jugend und Beförderer der Kenntnisse und Wissenschaften; Krieger und Held sowohl als eifriger Fortpflanzer des Christenthums; Milde vereinigend mit Grausamkeit gegen die Sachsen; zu gleicher Zeit mit Streifzügen und Einfällen in die sein Reich umgebenden Länder beschäftigt, dessen Kriege daher eher militärische Züge genannt werden möchten, und zu gleicher Zeit nützliche Einrichtungen in allen seinen Staaten anordnend; überall umherschwärmend ohne festen Sitz, und doch reich an Palästen; der Mann, den man oft im Mittelalter vergötterte, und den der Eroberer in unserer Zeit sich zum Muster aufgestellt hatte, während Andere ihn einen rohen Abenteurer nennen! Wie soll man doch diesen Mann beurtheilen? Wie? ist nicht alles das Gute Alcuin und anderen Zeitgenossen, alle die Rohheit und Gewaltthätigkeit Carl zuzuschreiben?

Täuschen wir uns nicht, so fehlt man von beiden Seiten. Es giebt einen andern Gesichtspunct, aus dem er nach

unserm Urtheile zu betrachten ist. Er war gleichsam *der Repräsentant des Mittelalters*, oder auch das Bild der Völker in demselben. Er trug alle Tugenden und Gebrechen derselben an sich. In ihm und in seinen oft widerstreitenden Bestrebungen sehen wir alle die herrschenden Züge, welche in dem Character seiner Zeit lagen, hervortreten. Denn Wildheit, Gewaltthätigkeit, Herrschsucht, Eroberungsgeist und so viele Hauptzüge der ungebildeten Völker, verbunden mit dem Streben nach Entwickelung und geistiger sowohl als sittlicher und religiöser Bildung, finden wir in dem Character des einen — Carl vereinigt. Auch bei ihm waren, wie bei den Völkern, alle die guten Züge durch die roheren Formen des Zeitalters verdorben. Allein darum gerade war sein Genie (denn ein Genie war er doch, wie ungestüm auch und zügellos) geeignet, auf sein Zeitalter zu wirken. Zugleich aber strebte er seinem Zeitalter voraus. — Wir werden das Eine und das Andere in den Thatsachen der Geschichte wiederfinden.

Das Hülfsmittel, *wodurch Carl dieses Alles bewirken konnte*, war kein anderes, als *das Christenthum* oder die Kirche. Darum schloſs er sich an die Geistlichen an und gebrauchte sie als seine Räthe; darum verband er die Religion mit allen seinen Kriegsunternehmungen. Denn aus diesem Gesichtspuncte ist sein Zug gegen die Sachsen zu erklären. — Es fällt schwer, zu entscheiden, durch welche Triebfeder Carl bei diesen Handlungen sich habe leiten lassen. Aber zeigt nicht seine ganze Handlungsweise, daſs, wie die Sucht nach Ausbreitung seiner Macht als Haupttriebfeder herrschte, dieselbe eben so sehr mit dem Eifer für Fortpflanzung des Christenthums und für Verbesserung der Sitten verbunden war? Dieses Alles lag im Geiste des Zeitalters; es lag auch im Character Carls. Daher suchte er auch das Christenthum zu verbreiten. War er doch durch die geführten Kriege zu sehr überzeugt worden, daſs Einheit der Religion die Grundlage politischer Einheit sey, als daſs er meinen sollte, über Völker herrschen zu können, die eine andere Religion, als die Christliche bekannten. Nein, so lange die Sachsen und Friesen dem Christen-

thume nicht huldigten: so lange waren sie durch Carl noch nicht unterworfen; so lange hatten sie noch ein anderes Interesse; so lange war das allgemeine Band noch nicht vorhanden, das sie an dieselbe Gottheit knüpfte; so lange konnte er noch nicht, wie anderwärts, sich der Bischöfe und der Geistlichkeit bedienen, um auch dort die Fränkische Herrschaft auszuüben. Darum mufste Gewalt angewendet werden, um die Sachsen zu Christen umzuschaffen. So wurde durch das Christenthum hier sowohl, als höher in Europa und auch südlicher, ein Reich von beinahe unermefslichem Umfange gestiftet, zwar ungleich an Grundgebiet in verschiedenen Zeiten, aber doch die am weitesten geförderten Nationen Galliens und Germaniens umfassend, und sich über den Rhein, die Donau und die Elbe ausbreitend [33]).

So entstanden zugleich zwei Herrschaften, die das alte Rom ersetzen wollten: die kirchliche innerhalb Roms selbst, oder die Hierarchie, und die politische in Carls Frankenreiche. Etwas der Art würde gar bald haben Reibung verursachen und zum gröfsten Nachtheile für die Bildung einen Saamen der Zwietracht ausstreuen können, wenn nicht diese Herrschaften von ganz verschiedener Art gewesen wären: die eine geistlich, nach dem Sprachgebrauche jener Zeit, d. i. nach dem unsrigen kirchlich, die andere weltlich; die eine zur Eroberung von Ländern, die andere zur Gründung von Religion und Kirchenregiment in den eroberten Ländern bestimmt; die eine durch Fürsten, die andere durch Geistliche ausgeübt; beide also verschieden nach Art, Zweck und

---

33) Man findet eine Menge Schriftsteller, welche Carl den Grofsen dargestellt und beurtheilt haben. Vergl. besonders die *Annales Francorum*, in den *Monumentis Germaniae historicis*, ed. G. H. Pertz 1826. Eginhardi *Vita Caroli M.* — Baluzii *Capitularia Regum Francorum*. — Unter den spätern Schriftstellern siehe Dippold, *Leben Kaiser Karls des Grofsen* (1810). Ueber den Einflufs Carls auf das Christenthum siehe Planck a. a. O. S. 766 ff. Gieseler a. a. O. II. 1. 23 ff. (3. Aufl. S. 25 ff.) C. H. van Herwerden (Fil.), *Dissert. de Carolo M. eiusque vi in Rel. Chr.*, in *Annal. Acad. Lugd-Bat.* 1824—25. Viel Interessantes findet man bei Broes a. a. O. I. 212–238., auf dessen ausführlichere Darstellung ich, bei der mir obliegenden Kürze, meine Leser gern verweise.

Leitung. Sonach konnten sie füglich zusammen bestehen und gegenseitig ihre Interessen befördern.

Das Band dieser *Religion* war es auch, *welches* in dieser kirchlichen Periode *Carls Reich gründete* und dadurch *die erste Veranlassung zu politischer Einheit gab.* — Von der Religion entlehnte Carl seine kaiserliche Macht, welche daher den Zeitgenossen als von der Gottheit auf den Kaiser herabgekommen erschien. Darum liefs Carl, gleichsam zur Belohnung früherer Dienste, durch den Papst sich zum Kaiser salben. Hier hing also alle Macht im Staate von der Religion ab. — Die Kirche war Hülfsmittel zur Gründung der mächtigsten Herrschaft jener Zeiten, einer Herrschaft, die auf den Geist des Zeitalters und die Bildung des Volkes so vortheilhaft wirkte; und darnach lassen auch die Verdienste des Christenthums um die Menschheit sich würdigen.

Doch *Carl brannte zugleich vor Eifer für die Bildung seiner Zeitgenossen. Darum suchte er* sowohl in den Klöstern als unter den Geistlichen *die Sitten zu verbessern,* und *es ging sein Streben vornehmlich dahin, überall Schulen anzulegen.* Nicht länger sollten die Schulen nur für Geistliche da seyn, sondern mit Carl tritt der Volksunterricht auf. Er sammelte die so berühmte *Hofacademie* um sich, wo Alcuin als Flaccus, Carl als David auftrat, und wo demnach die erste Nachahmung der Alten sichtbar war. Aber er gründete auch bei allen Kirchen und Klöstern Schulen, in welchen die Knaben lesen, singen und andere Gegenstände des ersten Unterrichts lernten [34]). Durch Alcuin sorgte er überall für Bücher, und es wurden einige Schulen angelegt, die in seinem Zeitalter als leuchtende Sterne hervortreten. Diese durch sein ganzes Reich, auch in unserm Vaterlande *(den Niederlanden)* errichteten Schulen wurden die ersten Pflanzstätten gröfserer Kenntnifs und Aufklärung, so wie Hülfsmittel zur Beförderung der Bildung.

---

34) Schwarz, *Geschichte der Erziehung*, in seiner *Erziehungslehre*, (2. Aufl. 1829.) B. 1. Abth. 2. S. 115 ff., wo der Einflufs Carls auf die Schulen genau entwickelt wird.

Sie gaben dem Geiste des Zeitalters einen Aufschwung und liefsen die Nationen vorwärts schreiten. Denn was Schulen und Unterweisung für das sich entwickelnde Kind, das sind sie gleichfalls für die sich entwickelnden Völker; und wie sie bei den Kindern eine neue Lebensperiode eröffnen und einen schon wirksamen Einflufs auf ihre Neigungen und Bestrebungen äufsern, so mufste auch die erste allgemeinere Aufrichtung von Schulen diefs bei den Völkern bewirken. — Man tadle daher die Einrichtung dieser Schulen nicht, die entweder, wie zuvor, nur die Lese-, Schreibe- und Singkunst, oder die sogenannten freien Künste beförderten. Was erwartet man auch Anderes im Mittelalter? Beginnt nicht jeder Mensch seine wissenschaftliche Bildung mit Lesen, Schreiben, Rechnen und Singen? Steigt man von da nicht höher auf? Sind diefs nicht die ersten Gegenstände des Unterrichts bei Ungebildeten? Und kann man denn von Europa's Völkern in der ersten Periode ihrer Entwickelung etwas Anderes erwarten, als dafs der Unterricht des *Drei-* oder *Vierweges*, nach der Sprache jener Zeiten[35]), die Völker zu höherer Kenntnifs führen sollte? War die Anlegung *fester* Schulen, und zwar überall, nicht bereits ein Fortschritt des Zeitalters? Gaben *Fulda* und *Corvey* nicht glanzvolle Vorbilder für jene Zeiten? Und sehen wir hier nicht bereits die Grundlagen des Volksunterrichts in die Befriedigung des ersten Bedürfnisses durch Schulen, so wie die Grundlagen des wissenschaftlichen Unterrichts sowohl in die Trivial- als Quadrivialschulen vornehmlich zur Unterweisung der Geistlichen gelegt? Hüten wir uns also, das Mittelalter nach unsern Zeiten und aus unsern Gesichtspuncten zu beurtheilen.

Und diese Förderungen der Zeit verdanken wir dem Manne, der, wie sonderbar er auch war und sich selbst widersprechend, so viele nützliche Einrichtungen begründete;

---

35) *Trivium*, oder der Unterricht in der Grammatik, Rhetorik, Dialectik, und *Quadrivium* die höheren Wissenschaften: Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie. Man findet die Bestimmungen über diese und andere höhere Schulen in dem *Capitulare Aquisgranense* 789. Siehe auch Schwarz a. a. O. S. 153.

der, unterstützt von Alcuin, Eginhard und Andern, dem Geiste seines Zeitalters *die* Richtung zu geben wufste, dafs die Völker, welche anfingen, das Bedürfnifs nach Kenntnifs zu fühlen, dasselbe befriedigt sahen.

Doch kein Carl allein vermochte diefs Alles auszurichten. Er bedurfte *Hülfsmittel*, und er fand sie *in dem Christenthume und der Geistlichkeit.* Kirchen und Klöster eröffneten die ersten Schulen; Geistliche waren daselbst die ersten Lehrmeister. Da sie die gebildetsten unter ihren Zeitgenossen waren: so wurden diese Schulen mit Stiften und Klöstern verbunden. Auf diese Weise kamen berühmte Parochial-, Kathedral- und Klosterschulen auf. Und hier finden wir denn wieder den gesegneten Einflufs des Christenthums auf die Bildung. Nicht als wenn ohne dasselbe keine Schulen entstanden seyn würden; denn sie sind Bedürfnifs für ein jedes sich entwickelnde Volk: allein da die Christlichen Sendboten, Mönche oder Geistliche, sey es zu Rom, sey es anderswo, schon gebildet worden waren; da sie die Veredelung und Bildung des Volkes beabsichtigten und durch Bücher und Klosterarbeit hierzu Veranlassung gaben: so müssen wir bei unparteiischer Untersuchung das Christenthum auch hier als das grofse Hülfsmittel betrachten.

So wie schon früher Bonifacius der Stifter so vieles Guten im Schulwesen gewesen war, so bediente sich Carl vorzüglich der Hülfe der Benedictinermönche, ohne welche er Nichts unternahm. So war Alcuin selbst Mönch und Geistlicher, und alle Vorsteher der vornehmsten Schulen jener Zeit waren Geistliche, wie denn bei jeder Kirche eine Parochialschule angelegt wurde.

Doch so Viel auch Carl auf die Bildung *wirkte*, so wirkte er doch eben so Viel *auf die Sittlichkeit.* Dahin zielten alle seine Einrichtungen, seine Aufsicht und strenge Aufmerksamkeit auf die Geistlichen und auf den Lebenswandel der Christen, auf das Abschaffen so vielen Uebels im täglichen Leben. Dadurch regte er den sittlichen Sinn in den Völkern und in deren Führern an [36].

---

36) Siehe v. Herwerden, p. 49 sqq. — Auch Broes a. a. O. I, 232.

Auf dieser Grundlage hat man nun fortgebauet. Und so wichtig der erste Saame der Kenntnifs für das Kind und des wissenschaftlichen Unterrichts für den Jüngling ist: so bedeutend werden in der Literargeschichte des Germanischen Europa die Schulen Carls des Grofsen bleiben. Wir brauchen denn auch keine andern von den mannichfaltigen heilsamen Einrichtungen Carls zu erwähnen. Schon genug kennen wir den Fortgang der Völker unter der Leitung eines solchen Mannes. — Wir schliefsen hieran nur noch die Bemerkung, dafs, wie der Uebergang vom Lateinischen zum Germanischen Europa stets durch Gallien und England Statt fand, England auch hier der Germanischen Welt nicht Wenig überlieferte, weil viele von den Mönchen und Geistlichen aus England abstammten und auch ein Alcuin dort gebildet war. Dort war die Pflanzschule für Gallien und Germanien. Dort erhob sich nach Carls Zeiten ein Alfred, der zweite Held seines Zeitalters. — Doch dieser gehört einer folgenden Periode an.

Uebersicht.

Von solcher Art waren also die Fortschritte des Zeitalters. Welch eine Verschiedenheit zeigt sich schon zwischen den Germanen und den wilden Horden, die wenige Jahrhunderte zuvor Europa überströmten und bevölkerten! Die Nomaden sind nicht mehr, wie am Ende der ersten Periode, nur noch angesessene landbauende Völker geworden, sondern haben sich allmälig zum Volksbestande und Volksthume durch Gesetze und Religion entwickelt. Nun erhielt Carls des Grofsen Zeitalter einen Aufschwung zur wissenschaftlichen Bildung und Fortleitung. Jedenfalls diente die Ausdehnung seines Gebietes dazu, um eine solche Bildung vielen Völkern zugleich empfehlenswerth zu machen; und das Christenthum, das Band auch der Germanischen Völker, theilte diese Hülfsmittel der Bildung, gleichsam wie durch eigene Kraft, aus dem Munde von Priestern und Mönchen denen mit, die Carls Herrschaft noch nicht unterworfen

waren. So wurde er recht der Held der Germanischen Völker, da er, als Repräsentant *(Typus)* des Mittelalters, dessen damaligen und künftigen Geist ausdrückte. Möge auch seine Geschichte durch Fabeln entstellt seyn, unter diesen Fabeln liegt die Wahrheit zwar dunkel, aber dennoch nicht ganz unerkennbar verborgen.

Gewifs erwarten wir von dieser ersten anbrechenden Morgenröthe bald den vollen Tag. Schon scheint sich für Europa eine hellere Aussicht zu eröffnen. Wo der Staat sich entwickelt und die erste wissenschaftliche Anleitung vorhanden ist, da bleibt man jedenfalls auf der betretenen Bahn nicht stille stehen. Vielleicht werden keine zwei Jahrhunderte mehr verlaufen, und die Wissenschaft der Völker hat sich gestaltet, die Bildung bricht durch, und vor ihr weichen Unwissenheit, Aberglaube und Priesterbetrug. — Und dann rühmt die Nachwelt Carls Zeitalter als ein solches, welches das eigentliche Reifen der Germanischen Welt bewirkt habe.

Eitle Erwartung! Die Geschichte hat auch hier wieder, wie so manchmal, die historischen Entwürfe, die *Ahnungen* von den Schicksalen der Völker Lügen gestraft. Nein! solche reichbegabte Männer werden nur selten geboren. Die Bildung war eben so schnell vorübergehend, als Carls Zeitalter, und nach seinem Tode findet eine neue Umwandlung Statt. — Die dritte Periode der Germanischen Völker wird damit eröffnet.

Dritte Periode.

Nach erneuerter Barbarei Fortgang der Europäischen Volksentwickelung. 800—1100.

Wenn wir in dem Mittelalter nicht ein blofses Chaos roher Völker und Gegenstände, sondern ein sich entwickelndes Menschengeschlecht bemerken: so finden wir als den

dritten Ruhepunct das neunte Jahrhundert uns angewiesen, und diese Periode läuft fort bis zum zwölften Jahrhundert. Denn sowohl dort als hier bekommt der Zustand der Völker eine ganz andere Richtung, und eine solche allein kann über die Festsetzung der Perioden in der Geschichte entscheiden.

Da nun die Geschichte ein treues Bild von der wirklichen Welt geben soll: so wird es zweckmäfsig seyn, auch in dieser Periode dem historischen Gange zu folgen, und die *Hülfsmittel* der Bildung zugleich mit deren *Hindernissen*, die politische Bildung und die Sittlichkeit, oft durch dieselben Ursachen und Veranlassungen bewirkt, gleichmäfsig ins Auge zu fassen. Wir wählen jedoch die Hauptzüge unserer Schilderung am liebsten aus den sich kund gebenden Hauptereignissen. Je mehr man jedenfalls in der Entwickelung fortschreitet, und je mehr die Begebenheiten sich der neuern Geschichte nähern, desto mehr vervielfältigen sie sich; aber eben darum sehen wir uns das Gesetz auferlegt, uns allein auf die Hauptpersonen und Hauptgegenstände zu beschränken, woran die kleineren sich anschliefsen. — Als Hauptgegenstände erscheinen uns das Zeitalter Alfreds, die Normannen, das Deutsche Reich, das Lehnssystem, Hierarchie und Christenthum, zugleich als Hülfsmittel und als Hindernifs der Bildung.

I.

Die Völker.

§ 10.

Das Zeitalter Alfreds.

Kaum ist Carl beim Beginne des neunten Jahrhunderts verschwunden und hat sein gewaltiges Reich kraftlosen Nachfolgern hinterlassen: so scheint sich ein anderes Land des Lateinischen Europa, wo sich Germanen festgesetzt haben, zu entwickeln, England nämlich, durch Angeln und Sachsen bewohnt. Unter diesen steht Alfred der Grofse auf, dessen Zeitalter dadurch in der Geschichte der Menschheit berühmt geworden ist.

Die Heptarchie der Angelsachsen hatte sich bereits in mancher Hinsicht durch Gesetzgebung sowohl als durch das Christenthum geordnet. Aber bei so großer Zersplitterung der Macht, bei so vieler Ungleichförmigkeit und Eifersucht, als in den sieben Königreichen vorhanden war, konnte die Bildung nicht fortschreiten. Doch was zuerst unter den Deutschen Stämmen, später in dem Fränkischen Reiche durch Vereinigung von Stämmen und Völkern bewirkt ward, das sah man auch bis nach Britannien durchbrechen. Schon hatte Egbert (825) Wessex über die andern Staaten erhoben; aber darauf folgten neue Mißhelligkeiten, und Alfred dem Großen war es vorbehalten, alle diese Staaten zu vereinigen. Seine Regierung war durch die beständigen Einfälle der Normannen beunruhigt, gegen welche er Krieg führte: aber während derselben zeigte sich dieser Fürst als das Seitenstück Carls, dessen Fußstapfen er vielleicht folgte.

Beiden jedoch hat eine gerechte Nachkommenschaft den Ehrennamen des Großen beigelegt. Auch Alfred glänzte in seinem Zeitalter, wenn auch weniger durch die Größe seines vielumfassenden Geistes, doch gewiß durch seine weise Regierung, seinen für jene Zeiten gebildeten Geist und die wohlthätige Richtung seiner Anordnungen. Denn während wir Carl bewundern, gewinnen wir Alfred lieb.

Jedenfalls war *Alfred von brennendem Eifer für Kenntniß und Forschung beseelt.* Hierin that er zur Genüge, und die Leistungen, die bei ihm aus eigener Geisteskraft hervorgingen, erhoben ihn nicht allein über den Geist seiner Zeit, sondern wirkten auch wohlthätig auf die Bildung seiner Zeitgenossen. Dieß bewiesen schon die von ihm verfertigten Angelsächsischen Uebersetzungen der Geschichtswerke des Orosius und Beda, der Schrift des Boethius vom Troste der Philosophie und des Werkes von Gregor über die Seelsorge, nebst seinen eigenen Gedichten. Doch stiftete er auch überall in seinem Reiche Schulen, und zog aus allen Ländern die kundigsten und aufgeklärtesten Männer dahin, sowohl zur Beförderung der Wissenschaften nach Maaßgabe dieser Zeiten, als der Künste und Gewerbe.

Aufserdem beförderte er Handel und Seefahrt. Aber der weise und einsichtsvolle Fürst begriff gar wohl, dafs dieses Alles erst in einem *geordneten Staate* entstehen konnte. Kaum hatte er daher die Dänen überwunden und sein Vaterland befreit, als er auch dessen politischen Zustand durch eine geregelte Eintheilung Englands in Grafschaften, Gauen von hundert und wieder von zehn Grundeigenthümern (*Hundreds* und *Tythings*), durch eine geordnete Gesetzgebung und durch Gerichtshöfe, so wie durch die Versammlung der Stände Englands beförderte.

Durch dergleichen Einrichtungen lebte in dem durch die Normannen verheerten England gleichsam ein neues Geschlecht auf. Eine umbildende Hand schien Alles berührt zu haben, und es erwachte ein neues Leben. Doch *auch zu diesem Allen bot das Christenthum* und die Kirche *Alfred die Hand*, der sich vornehmlich der Geistlichen bediente. — Glücklich in der Wahl seiner Gehülfen und Räthe (wie sie grofsen Männern gewöhnlich gelingt), wirkte er durch dieselben, besonders durch Johann Scotus Erigena, Westfrit, Bischof von Worcester, und Phlegmund, Bischof von Canterbury, welche er an seinen Hof zog, auf seine Zeitgenossen [37]).

§ 11.

Erneuerte Barbarei in Europa, besonders im neunten und zehnten Jahrhundert.

Fürwahr, es scheint, dafs solche Männer, wie Carl und Alfred, welche, wenn auch auf verschiedenen Wegen, doch dasselbe Ziel verfolgten, in diesem Zeitalter kräftig auf den Fortschritt der Völker gewirkt haben müssen. Wie Viel vermochten ihre beiden Reiche, wie sich wohl annehmen läfst, mit vereinter Kraft auszurichten, besonders da das Band des Christenthums sie umschlang! und wie sehr mufsten die von ihnen ausgehenden Lichtstrahlen auf

---

37) Siehe Hume, *The history of England*, Vol. I. Ch. 2. — Lorentz, *Geschichte Alfreds des Grofsen, übertragen aus Turners Geschichte der Angelsachsen*. Hamburg 1820.

andere Völker wirken! — Aber nein! wir täuschen uns. Noch, als Alfred in England das Gute stiftete, da schon wurde es in seinen Staaten untergraben, und im Fränkischen Reiche sowohl als in Deutschland und Italien wirklich zerstört.

Rohheit und Barbarei herrschten überall, und nahmen immer mehr überhand. Es schien, als ob alle Lichtstrahlen der früheren Zeit ausgetilgt würden. Eine neue Nacht der Unwissenheit, Gesetzlosigkeit und des Aberglaubens bedeckte Europa, hier und da noch düsterer, als die der früheren Zeiten; und das *eiserne Jahrhundert*, das zehnte unserer Zeitrechnung, senkte sich auf Europa nieder.

Seltsam fürwahr und sonderbar ist diese Erscheinung, besonders nach Carls und Alfreds Zeiten. Man hat gefragt, ob das Mittelalter keinen Rückschritt der Menschheit und der Bildung bezeichne; aber mit nicht geringerem Rechte scheint man zu fragen, ob hier besonders kein Rückschritt der Germanischen Völker sichtbar sey, und wo nun die Beweise einer fortschreitenden Bildung gefunden werden? — Die Beantwortung dieser Fragen folgt unsers Erachtens von selbst, wenn wir nur etwas genauer die Ursachen dieser Veränderung und dieser erneuerten Barbarei untersuchen.

Nicht weit sind die *Ursachen* zu suchen, welche hier gewöhnlich, und nicht mit Unrecht, beigebracht werden. Sie liegen *gröſstentheils in dem politischen Zustande des Fränkischen Reiches.* Ein groſser Monarch, der mit einem freien Blick ein ausgedehntes Gebiet überschaut, hat gewöhnlich den gröſsten Einfluſs auf den Fortgang der Zeiten oder auf deren Verschlimmerung. Durch allgemeine Maaſsregeln hindert oder befördert er das Gute nicht in kleineren Landstrichen, sondern in halben Welttheilen, und die Gleichförmigkeit der Handlung bringt eine allgemeine Wirkung hervor. — Nicht anders war es im Fränkischen Reiche. Carls Genie hatte Alles in Thätigkeit und Bewegung gesetzt. Aber es bedurfte einer festen Hand, einer groſsen Geistesstärke, so wie des freien Blickes des Eroberers und Helden, um dieses ausgedehnte, aus *so vielen* Völkern bestehende Gebiet zu-

sammenzuhalten, daselbst die Einheit zu bewahren und zugleich die Völker zum Fortschreiten zu bringen. Aber solche Männer, die ihrem Zeitalter vorausstreben, werden nur selten geboren. Denn Gröfse des Geistes ist kein Erbgut; die Vorsehung theilt ein solches Gut nach Wohlgefallen aus, verschwendet es aber nimmer. Carl war gestorben, und keiner seiner Söhne und Nachfolger besafs seinen Geist. Sie waren zu kraftlos, um die Zügel einer so weit ausgedehnten Herrschaft zu halten. Sie liefsen dieselben entgleiten; das Reich ward getheilt, und ging, wie früher, in verschiedene Staaten aus einander. Fortwährende Zwiste über die Theilung des Reichs bezeichnen und beflecken zugleich ihre Geschichte. So gebrach die feste Hand, die allein im Stande war, einen Aufschwung zu bewirken, und durch *allgemeine*, von einem und demselben Geiste beseelte Maafsregeln die Entwickelung der Völker weiter zu bringen, und, was dieselbe hinderte, zu beseitigen. — Das alte Rom hatte selbst unter den kraftlosen Kaisern des Orients noch sein Bestehen behauptet, weil der Senat noch vorhanden war. Aber in dem Fränkischen Reiche schienen die Fürsten zu kraftlos, um die Zügel auch eines kleineren Gebietes festzuhalten, besonders als ein neuer Stand von Gewalthabern sich zu gröfseren *Lehensmännern* erhob.

Diese, stolz auf die Macht, welche sie durch Schenkung empfangen, fühlten die Schwäche der Fürsten und begründeten ihre willkürliche Herrschaft. Sie benahmen sich als Souveraine in ihren Ländern. Da war ihr Wille das höchste Gesetz, und dieser athmete nur Eigenherrschaft. — Wie war es anders möglich, als dafs bei diesem wachsenden Ansehen der Lehnsmänner und der daraus hervorgegangenen grofsen Zersplitterung der Macht Gesetzlosigkeit, Willkür und Gewaltthätigkeit aufkommen mufste, wodurch alle Bildung gehemmt oder vernichtet ward? So verging der Glanz von Carls Reiche[38])!

---

38) Man findet die vornehmsten Schriftsteller über diese Periode gesammelt bei A. und F. Duchesne, *Historiae Francorum Scriptores coëtanei* 5. T. 1639 – 1649., und bei M. Bouquet, *Rerum Gallicarum et*

Aber es war Etwas, und, täusche ich mich nicht, von noch gröfserem Belange, welches diese Lichtstrahlen vertrieb. Oder woher anders ist es zu erklären, dafs nicht nur das Fränkische Reich, sondern auch Italien in Verfall gerieth, ja, dafs sogar auch England in seiner Bildung zurückging, als auch dort ein Alfred verschwunden war? Die *im Innern* herrschende Gesetzlosigkeit wurde *von Aufsen* durch neue Einfälle von Barbaren vermehrt. Richten wir darauf unsern Blick.

Kaum waren die Germanischen Völker vom vierten bis zum achten Jahrhundert einigermafsen fortgeschritten, als auch alle diese Fortschritte alsbald verloren gingen. Neue Barbarenhorden überströmen Europa, fallen von allen Seiten auf die Völker ein, die sich hier entwickelten, verbrennen, verwüsten, vertilgen alles bereits Entstandene, und setzen sich in den Reichen fest. — Im Südwesten kommen die *Mauren* aus Africa herüber, und Spanien wird ihre Beute. Sie dringen bis nach Frankreich hindurch, werden jedoch hinter die Pyrenäen zurückgetrieben; denn das Fränkische Reich war in seinem Aufblühen, und duldete keine Orientalen in Europa. Spanien allein schien für Morgenländische Sitte und zum Wohnsitze für Morgenländer geeignet. — Aber diese meine ich nicht, wenn ich von den Einfällen der Barbaren spreche, da sie, und schon im achten Jahrhundert, *vor* Carls Zeiten, sich dort festsetzten, und überdiefs Wissenschaft und Bildung mitbrachten, im reicheren Maafse, als sie irgendwo in Europa sich fanden [39]).

Aus dem Westen kam vormals die Bildung zu den nördlichen Ländern, aus dem Norden die Rohheit. — Auch jetzt war ein solcher Gang sichtbar. Noch höher aus dem Norden, als die Gothen und Vandalen des vierten Jahrhun-

---

Francicarum Scriptores, 17. Voll. 1738—1818. Vergl. Baluzii *Capitularia Regum Francorum.*

39) Die letzten Untersuchungen darüber findet man in Conde und de Marles, *Histoire de la domination des Arabes et des Maures en Espagne et en Portugal.* Paris 1825. 3 Tom. — Kürzlich erschien Jos. Aschbach, *Geschichte der Ommaijaden in Spanien*, 2 Theile. Frankfurt 1829.

derts, und zwar aus *Oberscandinavien*, *stürzt der Strom der Normannen auf Europa nieder.* — Zuerst zeigen sich die Seekönige. Sie streifen längs den Küsten hin, und kommen in immer verstärkter Zahl in die niedern Länder herab. England, Friesland, Frankreich und Italien liegen vor ihnen offen. So dringen sie bis in das Herz von Europa. Es sind die Seeräuber, die gewaltigen Männer des Nordens, welche die Verwüstung anrichten[40]. — Ferner drangen aus Africa, gleichfalls im neunten Jahrhundert, die Saracenen auf Italien ein, und beunruhigten häufig seine Küsten, so wie Sicilien und Sardinien. Sie herrschen auf dem Mittelländischen Meere (846).

Dort *aus dem Süden dringen die Hunnen*, die Hungarn, *vor*. Sie sind ein Volk Sarmatischen Ursprungs[41], die sich unter die Germanen mischen. Sie fallen in Deutschland ein, und die Masse dieser umherschwärmenden oder nomadischen Horden richtet überall Verheerung an. Sie streifen umher, nicht, um alsbald, beladen mit der reichen Beute des Südens zurückzukehren, sondern setzen sich daselbst an den Landesmarken fest.

Das ist Europa, durch innere Zersplitterung geschwächt, zugleich durch äufsere Angriffe verheert, und gewissermafsen zu dem Zustande der Barbarei zurückgebracht, in welchem es sich im fünften Jahrhundert befand. Denn diese noch nicht zu vielfachen gröfsern Reichen gebildeten Nationen brachten allgemeine Verwüstung über die Länder, und löschten das Licht aus, welches bereits in Europa aufgegangen war. Welche Wirkung aber innere Spaltungen und die Einfälle der Normannen in jenen Zeiten hervorgebracht

---

40) Nach den alten sowohl Fränkischen als Deutschen und Italienischen Annalisten sind die Einfälle der Normannen, aufser bei Baronius, Muratori u. A., von Gibbon, c. 65. Vol. VII. p. 118—128., und zuletzt historisch behandelt von G. B. Depping, *Histoire des expéditions maritimes des Normands et de leur établissement en France au dixième siècle — couronné par l'Acad. des Inscript. et bell. Lettres.* Paris 1826. 2 Voll. — Thierry, *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands.*

41) Siehe Pfister a. a. O. I. 480.

haben, finden wir, um *ein* Beispiel beizubringen, in England bestätiget, wo nach Hume: „die Klöster zerstört, die Mönche ermordet oder zerstreut und ihre Bibliotheken verbrannt waren[42]." Wer es erwägt, was Mönche, Klöster und Bibliotheken damals für Europa waren, wird die Kraft dieses Zeugnisses anerkennen. Kein Wunder! Es sind herumschwärmende und seeräuberische (nomadische und piratische) Nationen, die noch auf der niedrigsten Stufe der Bildung stehen, und die wiederum, wie früher andere, in ackerbauende Völker übergehen mufsten. Was also Carl und Alfred aufgebaut hatten, wurde durch sie verwüstet und vorsätzlich zerstört. Verschwunden war der Einflufs dieses frühern Zeitalters. Denn dieser zweite, von der Gechichte noch nicht zur Genüge aufgeklärte Einfall der Barbaren war dem ersten in vieler Hinsicht gleich. Zwar setzten sich die Normannen weniger als grofse, zusammenhangende Völker fest: aber sie durchstreiften und verheerten die Länder und die Bildungsanstalten; sie siedelten sich *unter* den Völkern an, und nahmen hier ein weiteres, dort ein engeres Gebiet in Besitz; sie wirkten deshalb verderblich auf ein sich schon entwickelndes Menschengeschlecht. Nach den geschehenen Fortschritten stach die Barbarei des zehnten Jahrhunderts desto mehr ab. Darum nannte man dasselbe, mehr als das fünfte, das *eiserne Jahrhundert.*

Aus diesem Gesichtspuncte betrachtet ist dasselbe denn auch keine befremdende Erscheinung *in Europa's Geschichte*, wie man sonst wohl annimmt. Es bezeichnet *keinen Rückschritt* der Nationen; denn ein solcher tritt erst ein, wo man von *demselben* Volke spricht: hier aber waren es immer *neue* Völker, welche alle ihre Perioden durchlaufen mufsten. Die Gothen und Vandalen verwüsteten früher, was von den Römern noch übrig war, und kaum waren sie eben entwickelt, als die Normannen und Hungarn ihr Volksbestehen in Europa mit der Zerstörung der schon vorhandenen Bildung beginnen. Wir finden also hier keinesweges den

---

42) Hume, *History*, Vol. I. Ch. 2. p. 106. (Deutsche Uebersetzung von Timäus, B. 1. S. 146.)

öhepunct der seit dem fünften Jahrhunderte zunehmenden
ırbarei; denn diese leugnen wir aus historischen Gründen:
ndern die natürliche Folge des politischen Schicksals-
echsels, des Standes der Dinge, des gewöhnlichen Ganges
r Bildung und Volksentwickelung. Inzwischen *unterdrückten*
ese Völker eher den Saamen der Bildung, als dafs sie ihn
srotteten. Letzteres hatten die Barbaren des vierten und
nften Jahrhunderts gethan, weil diese allenthalben sich zu
uen Völkern bildeten. Sie im Gegentheil zerstörten überall
e *Anstalten* der Bildung und unterdrückten dieselbe unter den
ölkern, die doch herrschend blieben und unter denen nur
ınden von Normannen sich niederliefsen. Somit aber konnte,
chdem sie ansässig geworden waren, jener Saame eher
eder aufkeimen, und man bediente sich dazu der vorhan-
nen Hülfsmittel.

§ 11.

as Lehnssystem, ein Hülfsmittel sowohl als ein Hindernifs der Volksentwickelung.

Es ist eine traurige Wahrheit, welche die Geschichte
s Mittelalters auf jedem Blatte uns lehrt, dafs die in ih-
m Ursprunge heilsamsten Maafsregeln, durch die Flecken
s Zeitalters angegriffen und verdorben, in der Folge
hädlich werden. Auch das Lehnssystem reicht uns davon
n Beweis dar. War es doch sowohl ein Hülfsmittel als
ı Hindernifs der Volksentwickelung.

Das *Lehnssystem*, so oft von den für das Mittelalter
ıgenommenen Schriftstellern unserer Tage zurück ge-
inscht, war gänzlich, aber auch ausschliefslich für die
maligen Zeiten geeignet, so wie es für ein gebildeteres
eitalter barbarisch genannt werden kann. Es war ja sein
rsprung, Gang und seine Einrichtung dem sich entwickeln-
n Zustande dieser Völker völlig angemessen.

Als *Germanische Einrichtung* war es früher entstanden.
ı oft nur nomadische Stämme Germanien überströmten und
ch daselbst festsetzten, hatten sie kein anderes Eigenthum,
s was sie durch das Recht des Stärkeren erlangten. Den
oberten Boden behielten sie von nun an in gesetzlichem

Besitze; denn Gewalt galt für Recht. Doch gehörte derselbe alsdann den Stämmen und deren Fürsten, und es ward mehr erfordert, um nicht als blofs umherschweifender *Stamm*, sondern als *Volk* aufzutreten und zu leben. Dazu gehörten Eigenthum und Besitz, nicht blofs des Fürsten und des Stammes, sondern auch des Volkes und der Glieder. So lange die Unterthanen selbst keine Besitzungen hatten, war auf die Dauer ihres Aufenthalts, auf die Bebauung der Ländereien und also auf die Volksentwickelung nicht zu rechnen. Darum mufste es eine der ersten Sorgen des Fürsten seyn, sie an den Boden zu binden, auf dem sie sich befanden, und sie als Volk festzustellen. Doch zugleich mufste er das Volk an sich fesseln, um auf dessen Hülfe und Beistand rechnen zu können. Dadurch erst ward seine Macht und die sichere Bewohnung eroberter Länder vergewissert. — So hatten früher und später die Stifter neugebildeter Staaten gehandelt. Diefs erkannte schon in älterer Zeit Israels weiser Gesetzgeber, und allen Stämmen, Levi allein ausgenommen, wurden die Ländereien durchs Loos zugetheilt. Diefs erkannten gleichfalls die Fürsten im Mittelalter, und sie führten eine solche Einrichtung bei ihren Unterthanen ein; aber aus ganz anderen Gründen, als es bei Israel oder anderswo im Morgenlande der Fall war. Als Väter des Volkes theilten sie ihre Güter zum Gebrauche an ihre Kinder aus: so wurden zuerst die *Beneficien*, als Schenkung festen Eigenthums, und später die *Lehen* eingeführt. Auf diese Weise wurden die Ländereien und Güter dem Adel und den Freien geschenkt: die Fürsten verliehen Andern ihre Besitzungen, d. h. sie gaben die eroberten Ländereien, als *ihr* gesetzliches Eigenthum, zum *Lehen* an ihre Unterthanen, und heischten dafür nur Gehorsam gegen den Fürsten und Hülfe bei jedem zu führenden Kriege. So erst erwuchs aus diesen Lehen *Eigenthum*, wodurch vornehmlich Fürst und Unterthanen verbunden wurden. Und hier finden wir denn zugleich die *Grundlage gesellschaftlichen Volksbestehens in Europa*[43]).

---

43) Ueber den Ursprung der Lehen ist früher und später viel ge-

Allerdings betrachteten gar bald die Lehensmänner ihre Lehen als Eigenthum, mit deren Theilen sie wiederum Andere belehnten, die ihnen dafür denselben Unterthanendienst leisten mufsten. *Aus den besonderen Lehen*, die, den Germanen eigen, vorzüglich unter den Franken zuerst eingeführt und mit der Gründung ihrer Herrschaft entstanden waren, *wurde* nun bald, besonders nach dem neunten Jahrhundert, *ein Lehnssystem gebildet*, das zugleich die Grundlage der Gesetzgebung und Regierungsform werden mufste. Insonderheit, als in dieser Periode die gröfseren Lehen entstanden und diese erblich wurden, so dafs sie vom Vater auf den Sohn übergingen, da wurde allgemach ein System festgestellt, welches das Eigenthumsrecht bis in die niedern Classen der Gesellschaft verbreitete und dadurch das Volkswesen gründete. *Auf dieser Grundlage* des gesellschaftlichen Volksbestehens *beruhete auch der bürgerliche und politische Zustand.*

Vielleicht hat man später diese günstige und lichte Seite des Lehnssystems wohl einmal übersehen, als man sich vorzüglich die dunkle Seite vorstellte. Und warum sollte man die erste verkennen? Jedenfalls war es, abgesehen von dem angeführten gesellschaftlichen Nutzen, für den bürgerlich politischen Zustand von Belang, dafs auf diese Weise aufser dem Fürsten ein Stand zum Vorschein kam, welcher Einflufs auf die Leitung der Angelegenheiten erhielt: der Stand der Lehnsmänner. Aus dem Volke selbst abstammend, streute er den ersten Saamen des politischen Bestehens aus, das in der Nation selbst seine Grundlagen hatte. Ja, wichtig war es, dafs dem Fürsten gegen-

---

stritten und manche historische Untersuchung angestellt worden. Vielleicht hat man zu sehr die gemeinschaftliche Veranlassung, aus der sowohl die *Allodia* und die *Beneficia*, als die *Lehen* entstanden, übersehen. — Siehe aufserdem Eichhorn, *Deutsche Staats- u. Rechtsgeschichte*, I. §. 24. 27. 70. II. §. 223—286. u. anderswo. Henry Hallam, *View of the State of Europe, during the middle Ages* (London 1822), Vol. I. 142 ff. (Deutsche Uebers. I. 116 ff.), und aufser so vielen Andern besonders Robertson, *Hist. of the reign of Charles* V., Vol. I. Introd. Sect. I. p. 13 ff. (Deutsche Uebersetzung, Th. 1. Abschn. 1. S. 16 ff.)

über eine Classe, nicht von Ständen nur, sondern von Regenten entstand, die bei geregeltem Gange ein Bollwerk gegen den *Despotismus* der Fürsten aufwerfen konnte. Hier finden wir die Grundlagen zu dem ersten Uebergange des im Mittelalter herrschenden Despotismus der Fürsten und Alleinherrscher zur Aristocratie, und somit den ersten Schritt zur repräsentativen und constitutionellen Form in späteren Zeiten.

Es war nicht anders möglich, als dafs *auf diese Weise das Lehnssystem* in seinem Ursprunge *ein Hülfsmittel für gesellschaftliche und politische Entwickelung* seyn mufste: allein auf der andern Seite wurde dasselbe später, bei seiner Entartung, *zugleich ein Hindernifs derselben.* Es war eine Anstalt des Mittelalters; und so wie Alles, was im Mittelalter in seiner Art heilsam und für diese Zeiten nützlich war, sehr bald ausartete und durch die Flecken des Zeitalters verunreiniget wurde, so verhielt es sich auch mit dem Lehnssystem. Der erste Uebergang zu gesellschaftlichem Bestehen war durch Barbarei bezeichnet. Kaum waren nämlich im neunten Jahrhundert die grofsen und erblichen Lehen entstanden, als sich auch die Lehnsmänner als Souveräne, ja, oft als unabhängig und übermächtig betrachteten. Es kamen so viele kleine Despoten auf, als es Lehnsmänner gab, und es setzte sich der Despotismus der Aristocratie fest. Der unbeschränkten Monarchie gegenüber stand eine eben so unbeschränkte, zum Despotismus sich hinneigende Aristocratie. — Wie gefährlich war diefs nicht in einem Zeitalter, in welchem der Wille des Regenten das Gesetz des Volkes war, und das Volk für eine Gesetzgebung, wie sie sich gebührte, mehr und mehr den Sinn verlor, weil die bestehende durch Vertheilung der Macht unter viele Lehnsmänner unkräftig ward, welche, jeder nach Ausbreitung seiner Macht begierig, mit einander stritten, einander ihre Rechte beeinträchtigten, so wie bei den geringsten Aussichten auf Gewinn an Macht gegenseitig Krieg begannen und ihre Vasallen zum Kriege aufriefen! Es war den Lehnsmännern mehr um Herrschaft und Gewalt, als um Bildung zu thun, und sie standen daher auch der Geistlich-

eit oft feindlich gegenüber. *Darum athmete die ganze ehnsregierung Rohheit und Zügellosigkeit;* denn sie war auf as Recht des Stärkeren gegründet. Dieser Zustand unaufhörlichen Krieges und Streites weckte bei Rohheit und ügellosigkeit zugleich einen *Kriegsgeist* in Europa, der on den gröfsern Lehnsmännern auf die kleineren, und von iesen auf alle Lehnsgehörige überging, und nährte dabei nen sclavischen Geist militärischer Abhängigkeit, wodurch ie Leibeigenen *glebae adscripti* waren und daher wie *Geenstände (Sachen)* behandelt wurden. Gewaltthätigkeit, ügellosigkeit und Kriegsgeist wurden durch einen solhen Zustand mehr und mehr ins Leben gerufen; er schte so manchen Lichtstrahl der schon anbrechenden Bilung aus, und, es war nicht anders möglich, unter einem olchen militärisch aristocratischen Despotismus mufste dielbe in Europa noch lange ausbleiben. Zwar wurden die atürlichen *(physischen)* Kräfte des Volkes geübt: aber das ebergewicht dieser Uebungen über die geistigen liefs die eisteskräfte übersehen, um allein dem Willen des Mächtien zu fröhnen. Wie konnte es auch anders kommen, als afs die unendliche Vertheilung der Macht unter so viele, un übermächtige Lehnsmänner allen Vortheil schwächte, en ein ausgedehntes Gebiet, wie Carl ein solches beerrscht, gebracht hatte; denn es mangelte nun an allgeeinen Maafsregeln, welche, von einem solchen Volksbilder angewendet, heilsam wirkten. Kleingeistig waren daher die nstalten, und was man in *einer* Grafschaft oder *einem* Herogthume versuchte, dem wurde oft in einem Nachbarlande us Rohheit oder Eifersucht entgegengewirkt. Täglich urde der durch Carl nicht gedämpfte Kriegsgeist durch die nhaber der erblichen Lehen angefeuert und die herrschende riebfeder aller Handlungen. Die Barbarei des Zeitalters, urch die Kraftlosigkeit der Könige und die Einfälle der arbaren noch vermehrt, wurde durch die willkürliche Iacht sich oft unabhängig wähnender Lehnsmänner auf en Höhepunct gebracht.

Diese Rohheit, erzeugt aus dem Mangel der Entwickeung und Bildung, und durch das Lehnssystem fortgepflanzt,

findet sich ausgedrückt in den Sitten und Gewohnheiten jener Zeiten, so wie in der Religion, die ganz die Farbe des Zeitalters annahm. Wo Könige kraftlos die ihnen überlieferten Throne besitzen: da herrschen eifersüchtige Grafen, Herzoge, Bischöfe und Herren; da mufs allmälig die Verwirrung und Unordnung zunehmen, wenn nicht wenigstens unter den vielen aus Carls Reiche übriggebliebenen Staaten sich *einer* über die andern zu erheben weifs und als Gegengewicht gegen die Aristocratie der Lehnsmänner eine ausgedehnte Monarchie bildet. Doch sie entstand, und zwar als

§ 13.

Deutsches (oder Römisches) Kaiserreich, als Bollwerk gegen die Anarchie.

In der Entwickelungsgeschichte der Europäer dürfen wir die Gründung dieses Reiches ja nicht übersehen. Nachdem das Römische oder Abendländische Kaiserreich gesunken, erst nach Constantinopel verpflanzt, später durch die Barbaren vertilgt war, da allerdings war nur Vereinigung der Stämme, die Neueuropa besetzten, ein Mittel der Entwickelung. Erst wurden Horden und Stämme, später angesessene Völker vereinigt. Aber auch sie mufsten in ihrem Volksbestehen geregelt werden, und dazu dienten gröfsere Monarchieen oder Völkervereine, worin gute und heilsame Maafsregeln, durch den Geist *eines* Mannes belebt, mit mehr Kraft eingeführt werden konnten, ohne irgendwo gehemmt zu werden. So hatte sich aus einem solchen Völkervereine Carls Reich erhoben als ein Abendländisches Kaiserreich, welches an die Stelle des Römischen treten sollte, verbreitet an beiden Rheinufern, aber vornehmlich in Gallien gegründet. Es gehörte zum Lateinischen Europa und hatte nur Zweige im Germanischen Europa. Doch auch dieses Reich war verschwunden, wenigstens kaum mehr kennbar. Die Weltherrschaft oder die Hauptmonarchie der neuern Völker rückte allmälig tiefer in Europa ein; und unter den Germanen, die lange aufser dem Fränkischen Reiche gelebt hatten,

unter den von den Ottonen befehligten Sachsen erhob sich eine Herrschaft, mit welcher das Römische oder vielmehr Abendländisch-Europäische Kaiserreich unter dem Titel des Römischen wieder auflebte, und von nun an den sich entwickelnden *Germanischen* Völkern zum Mittelpuncte dienen konnte; denn es war im *Germanischen* Europa gegründet. Hier beginnen die Ottone nicht blofs der Römischen Kaiser, sondern auch Carls Aufgabe fortzusetzen; und hier schon finden wir das Vorzeichen davon, dafs sie Germanische Anlage, edler noch als Fränkische Geisteskraft, dem Auge entfalten sollen. Hier zeigte sich, gerade in der Zeit, als das Lehnssystem am allerschädlichsten wirkte, der Völkerverein, welcher der Unordnung und Zügellosigkeit der Lehnsregierung gegenüberstand. — Und damit ging die Europäische Herrschaft vom Lateinischen zum Germanischen Europa über. Doch wurde zugleich das Band zwischen diesen beiden Theilen von Europa, vorzüglich zwischen Italien und Deutschland befestiget, und die Deutschen, gar bald gewohnt, den Titel des Römischen Kaisers mit dem eines Deutschen Königs verbunden zu sehen, meinten, dafs derselbe unzertrennlich damit verknüpft sey; ja, bald vergafs man den Römischen Titel, und als besonders das Band mit Italien politisch zerrissen ward, da kam das *Deutsche* (nicht länger das Römische) *Kaiserreich* zum Vorschein.

Dieses Reich wurde daher nicht allein *das Band für Deutschland und Italien*, sondern *zugleich für die verschiedenen Deutschen Staaten.* Eine solche Vereinigung nun war Bedürfnifs, nach den beständigen Vertheilungen von Carls Reiche und während dieser Lehnsanarchie. Kein Königstitel konnte diefs bewirken; denn Könige gab es viele in Europa, deren keiner vor dem andern, weil sie von gegenseitiger Eifersucht getrieben wurden, sich beugen wollte: aber über Grafen, Herzoge und Könige erhob sich, von allen gleich ehrerbietig betrachtet, der *Kaiser*, welcher dadurch einen gemeinschaftlichen Mittelpunct der politischen Welt in Neueuropa darstellte. So konnte die bestehende Anarchie mehr bekämpft und die Entwickelung wieder befördert werden.

Allerdings *entstand so ein Schauplatz für die Wirksamkeit politischer Kräfte.* Die mächtige und ausgedehnte Herrschaft, nicht im Lateinischen, sondern im Germanischen Europa gegründet, hatte das letztere dazu bestimmt, die Stelle des erstern einzunehmen, und konnte den Germanischen Character, welcher Volksfreiheit wollte und sittlichen Sinn in sich faſste, hervorlocken. Darum sehen wir denn auch vom zehnten Jahrhundert an in diesem, aus so vielen Bestandtheilen zusammengesetzten, aber durch ein gemeinschaftliches Band verbundenen Reiche vielfache Reibung der Kräfte. Grafen, Herzoge, Könige stehen oft einander gegenüber; aber ihnen allen gegenüber steht der Kaiser. Das politische Volkswesen konnte sich hier eher in seiner Ausdehnung entwickeln. Das Deutsche Reich konnte fortsetzen, was das Fränkische begonnen hatte. Denn standen die Ottone oder Heinrich III. am Ruder der Regierung: so wurde das Ordnen der Herzogthümer ein wichtiges Hülfsmittel für den politischen Zustand; so wurden zweckmäſsige Gesetze nicht bloſs in einem kleineren Landstriche, sondern bei geordneten Volksmassen eingeführt; so sah man hier besonders die Stände oder Staaten aufkommen, als eine ächt Germanische Einrichtung, nebst so vielen andern Anordnungen, die zur Befestigung des politischen Bestehens führten, von denen jedoch ein Fingerzeig hier genügt[44]).

Aber mehr noch werden wir diesen Fortgang da bemerken, wo durch denselben *der Hierarchie ein Gegengewicht* gegeben wurde. Es war vornehmlich Heinrich IV., der uns davon ein glänzendes Beispiel zeigt. Und dieſs führt uns zur Betrachtung des Christenthums in dieser Periode und seines sowohl vortheilhaften als schädlichen Einflusses auf die Volksentwickelung.

---

44) Man findet über den Entwickelungsgang dieser Völker viel Wichtiges bei Hallam und bei Pfister, besonders Band I. u. II.

II.
Das Christenthum und die Hierarchie in Neueuropa.

§ 14.
Ungünstige Wirkung der Völker auf das Christenthum.

Ungünstig war damals der Zustaud *des Christenthums*, und er verschlimmerte sich von Jahrhundert zu Jahrhundert. *Es erlebte seine gänzliche Ausartung und Entstellung*, so dafs die reine Religion Jesu kaum zu erkennen war, und Lehre sowohl als Gottesdienst und Kirchenregiment ein heidnisches Christenthum, eine geistlose Religion darstellten. Die Geschichte hat davon auf jeder Blattseite die augenscheinlichsten Beweise geliefert, auf welche wir verweisen. Uns kommt es hier nur zu, anzugeben, auf welche Art diese Ausartung entstanden sey, und so ihrem Ursprunge sowohl als ihrem Wesen nachzuspüren, um dadurch ihre Bestandtheile kennen zu lernen.

Was die *Ursachen und Veranlassungen* dieser zunehmenden Ausartung betrifft, so sind sie *in dem Zustande der Völker und deren Wirkung auf das Christenthum vorhanden*. So oft früher in die neu gegründeten Staaten die Mönche und Sendboten eintraten, brachten sie allerdings die Sitten, Gewohnheiten und die Bildung von Rom oder von den bereits durch Rom gebildeten Völkern, wie Colonisten die des Mutterlandes, nach Neueuropa herüber. Da erhoben sie sich über die Inländer und traten als Bildner der Völker auf. Sie nahmen darum weniger von ihnen an, sondern überlieferten eher das Ihrige den Nationen.

Allmälig jedoch veränderte sich dieser Zustand. Keine neuen Sendboten kamen von Rom oder Britannien mehr nach Germanien; denn das Christenthum war daselbst gegründet. Ueberall waren Kirchen und Priester, Bischofsstühle und Bischöfe, Klöster und Mönche vorhanden, die keinen neuen Zuwachs von gebildeteren Fremdlingen, oder von solchen, die mit einem sittlichen Zwecke die Länder besuchten, empfingen, vielmehr wurden die Eingewanderten allgemach

mit den Inländern vereinigt, und nahmen so, als Einwohner desselben Landes, ihre Sitten und Gewohnheiten, gar bald auch ihre Untugenden und Gebrechen an; denn es bestand keine Volksverschiedenheit mehr unter ihnen. Es waren also auch nicht mehr Klöster der Lateiner oder Angelsachsen, die unter den Alemannen, Sachsen und Thüringern gegründet waren, sondern es wurden im Verlaufe der Zeit Klöster, in denen Alemannische, Sächsische, Thüringische Mönche lebten. Diese inländischen Anstalten hatten auch am Zustande des Landes Theil. Ihre Mitglieder nahmen durch den Umgang mit Andern, oder auch wohl durch den Zeitgeist, der sie, wenn auch in verschiedenem Maafse, doch eben so, wie die andern Mitglieder der Gesellschaft, beseelte, auch die Flecken des Zeitalters an. Die Gebrechen der Gesellschaft drangen auch ins Innere der Klöster, wo durch die Rohheit der Zeiten der sittliche Hauptzweck verloren ging, und sie wurden Sitze der Rohheit.

Von da an geschah es, dafs *Unwissenheit und Dummheit*, die durch Anarchie und Lehnssystem, durch Hunnen und Normannen von Jahrhundert zu Jahrhundert zuzunehmen schienen, auch bei Geistlichen und Mönchen gefunden wurden; dafs der höhere und edlere Sinn, einmal unterdrückt, auch bei den Geistlichen verloren ging, welche ja Menschen waren, wie die andern. Allmälig nahm dieses Uebel zu, da keine Hindernisse mehr zur Hemmung desselben von Aufsen, wie früher, eintraten; und die gröbste Unwissenheit beherrschte die, welche die Bildner des Volkes seyn sollten.

Die Unwissenheit erzeugte *Aberglauben*; denn beide sind immer treue Gesellen. Der Aberglaube verunstaltete die Lehre Jesu, so dafs die erhabensten Wahrheiten von Tage zu Tage unkenntlicher wurden, besonders da die Geistlichen, oft in Uebereinstimmung mit dem Geiste der Zeit, Alles nach dem Aeufsern umbildeten. Dieser Grundirrthum roher Völker, welcher sich nun in der roheren Form von Allem offenbarte, liefs z. B. die erhabene Lehre vom Abendmahle in die rohere Vorstellung der Transsub-

stantiation übergehen, liefs Heiligkeit in Bufsübungen, Fasten und Gebeten suchen, liefs die Anbetung des einen wahren Gottes mit der Verehrung der Maria, der Heiligen und Märtyrer vertauschen, und liefs durch Testamente an Kirchen und Priester nach dem Tode vermachen, was man während seines Lebens durch Mangel an Tugend und Reinheit des Herzens für Gott und den Himmel zu Wenig gethan hatte.

Denn die reine Tugend und deren Ausübung ging verloren, da Unwissenheit und Aberglaube, mit einander im Bunde, der *Sittenlosigkeit* um so eher Nahrung gaben. Sie entrissen ja dem Menschen die Vorstellung, dafs Tugend in Reinheit des Herzens bestehe; sie regten den Wahn auf, dafs hinter dem Chorkleide und unter der Mönchskutte immer Heiligkeit verborgen sey; sie nannten Alles, was kirchlich war, heilig *(sacrum)*. Mit dem Gebrauche des Wortes wurden, wie gewöhnlich, zugleich die dadurch angedeuteten Vorstellungen verbunden. Hiermit das Gewissen beruhigend, gaben Geistliche und Mönche nicht Beistand gegen die Versuchungen, sondern vielmehr Anlafs zu allen Lastern. Keine noch so abgelegenen Klöster konnten ihrer Beschaffenheit nach lange die Pflanzstätten Christlicher Tugend bleiben, welche in der Gesellschaft, nicht aufser derselben geübt werden mufs. Auch die Laster der Gesellschaft schlichen sich da ein, und wählten sich, dem Auge der Menschen entrückt, da ihren Sitz, wo alle Laster und Greuel ungestraft getrieben wurden, weil sie sich unter dem Deckmantel der Heiligkeit und Gottesfurcht verborgen wähnten. Reichthümer, durch den Aberglauben des Volkes erworben und durch die Habsucht dieser vermeinten Heiligen vermehrt, füllten die Klöster und führten das gewisse Verderben des Mönchslebens mit sich. Im Innern der Klöster wurde der Trägheit, Ueppigkeit, Weichlichkeit und Sittenlosigkeit gehuldigt. Man gab sich da, wie unter den Geistlichen, der Geldgier hin, die sich unter dem Vorwande des Wohlseyns der Kirche versteckte, der Trunkenheit und Völlerei, durch die Reichthümer und die Sorglosigkeit des Lebens geweckt, so wie einem üppigen und wollüstigen Leben, durch den Gedanken erregt, dafs man ungescheut über-

treten und doch heilig bleiben könne, oder dafs man von seinem Amte und der Bewohnung des Klosters Heiligkeit erlange. — So ward beinahe jedes Kloster, anstatt ein Heiligthum Gottes zu seyn, ein Tempel des Lasters; und wie die Mönche, so waren auch die Geistlichen.

So geschah es denn, dafs die Geistlichkeit und der Mönchsstand an der Unwissenheit, Dummheit, dem Aberglauben und der Sittenlosigkeit, — an der Barbarei des Zeitalters mit Theil nahmen. Aber diese weniger günstige Wirkung der Völker auf das Christenthum empfing nicht wenig Nahrung aus einem innern, in der Kirche selbst vorhandenen Uebel, aus der Hierarchie, die *jetzt* vornehmlich sich gründete; daher wir am liebsten in dieser Periode ihren Gang verfolgen wollen.

§ 15.

Die Hierarchie des Lateinischen Europa und ihr schädlicher Einflufs auf die Völker.

Schon früher hatte der Römische Papst sich unter den übrigen Patriarchen Ansehen und Vorrang zu erwerben gewufst, und im Westen stand über alle Bischofsitze der *Römische Stuhl* erhaben. Dieser gründete die *kirchliche Herrschaft (Hierarchie)*[45], die er als Priesterherrschaft aus dem Orient erhalten hatte, auf Lateinischen Fufs, und beseelt durch die Römische Herrschsucht trachtete er immer mehr, vermöge dieser kirchlichen Herrschaft über die neu angesessenen Völker zu gebieten. Deshalb sendete er als seine Colonieen so viele Sendboten aus, die im Geiste Roms überall Kirchen, Bisthümer, Klöster stifteten, und besonders auf den Kirchenversammlungen die Landeskirchen mit dem Römischen Stuhle verbanden. Bereits hatte man ihn als den vornehmsten Bischof, als den kirch-

---

45) *Hierarchie* bezeichnet nichts Anderes als: *kirchliche Herrschaft.* Denn das Wort ἱερός, *sacer*, sagt in der Sprache des Mittelalters dasselbe, was *kirchlich.*

lichen *Vater* im Westen begrüſsen lernen[46]), und *der geistliche Oberbischof* dieser Neueuropäischen Völker *war* am Ende der vorigen Periode durch die Schenkungen Pipins und Carls *auch als weltlicher Fürst aufgetreten.*

Indem nun am Anfange dieser Periode der Römische Bischof sich so hoch erhoben hatte, war es einem Nicolaus I. vorbehalten, das fortzusetzen, was seine Vorgänger begonnen hatten (858—866). Der für Rom so glückliche Fund der Päpstlichen Decretalen von dem vermeinten Isidor brachte die Rechte der Römischen Geistlichen allmälig an den Papst. Was in der That *(facto)* ausgeübt worden war, schien sich nun auf *Rechtsgründe* zu stützen, und so trat er denn nun als oberster kirchlicher *Gesetzgeber*, *Oberrichter* und *Oberfürst* auf, dessen Gesetze, Aussprüche und Befehle in der ganzen Abendländischen Christenheit geehrt werden muſsten, dem alle Bischöfe, und selbst Kirchenversammlungen Gehorsam schuldig waren.

Doch *seine Herrschsucht dehnte sich nicht allein über die Kirche, sondern auch über den Staat aus.* Als geistliche Oberhäupter hielten sich die Römischen Bischöfe zu dieser Herrschaft für *befugt*, und ihre weltliche Herrschaft gab dazu *Veranlassung.* Was sie früher schon durch politischen Einfluſs gewonnen hatten, das suchten sie nun immer mehr an den Päpstlichen Stuhl zu knüpfen, und vor Allem durch ihren Einfluſs auf die Wahl des Kaisers mit demselben zu vereinigen. Auch dieſs maſsten sie sich erst durch *Gewohnheit* an, bis es Johann VIII. später als Recht geltend machte. Immer mehr suchten sie die Bischöfe von der weltlichen Macht zu befreien. Doch dagegen stritt die von den Fürsten ausgeübte *Investitur* der Geistlichen. Inzwischen waren bereits die Grundlagen nicht nur zur Erhebung der Römischen Geistlichkeit, sondern auch des Römischen Papstes und in seiner Person der Kirche über den Staat gelegt. Und so war denn die kleine Schaar der Verehrer des Erlösers, wie Jesus dieselbe um

46) Daher der Name: *Papa Romanus*, der dem Römischen Bichof schon früh gegeben wurde.

sich versammelt hatte, nicht nur glücklich zu Völkern angewachsen, sondern ach! zum Theil auch in eine Gesellschaft ausgeartet, die während des Verlaufs dieser Periode dahin strebte, zuerst der Obergewalt des Staates sich zu entziehen und demselben sich gleich zu stellen, um ihm so nahe als möglich zu stehen, bald aber, sich höher erhebend, den Staat sich zu unterwerfen trachtete, damit der Römische Stuhl als Beherrscher der Welt alle Völker unter seinen Schirm und Schutz nähme. Das hatte Jesus nimmer bezweckt!

Nachdem diefs nun während dieser ganzen Periode vorbereitet worden war, stand am Ende derselben der Mann auf, der von der herrschenden Idee ausging, die Kirche ganz frei von dem Staate zu machen und alle Bande der Unterwürfigkeit zu durchbrechen: Hildebrand oder Gregor VII. Nach diesem unverrückten Ziele strebte er als Rathgeber der Päpste, als Cardinal und als Papst. Darum schaffte er die *Investitur* und die *Simonie* ab, wodurch die Geistlichen mit den Fürsten verbunden waren; darum setzte er alles Widerstandes ungeachtet den siebenhundertjährigen Plan durch und gebot den *Cölibat* der Geistlichen[47]), um sie dadurch vom Staate abzusondern und an die Kirche zu ketten; darum hatte er schon früher mittelst der Cardinäle die Papstwahl nur der Kirche übergeben, und wurde durch seine *Gesandten an den Höfen (Legati a latere)* in die Geheimnisse der Länder eingeweiht und seiner Schatzungen versichert.

So stand am Anfange des zwölften Jahrhunderts die Hierarchie als eine allgemeine Europäische Monarchie geistlicher Art da; herrschend, nicht über Länder und Völker,

47) Das wichtige Werk der beiden Katholischen Gelehrten in Schlesien, D. Joh. Anton Theiner und Augustin Theiner: *Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen*, Altenburg 1828, 2 Bde (der 2te in 2 Abtheilungen), verdient alle Aufmerksamkeit. Bei diesem ganzen Gegenstande vgl. man die kirchlichen Geschichtschreiber. Unter den neuern befriedigt vornehmlich Planck a. a. O. 2. 3. u. 4. Bd., und zuletzt Broes a. a. O. I, 144—296. Siehe auch Luden, *Geschichte des teutschen Volkes*, 8. Bd. (Gotha 1833.)

sondern über den innern Sinn, über die Gewissen der Menschen; gegründet, nicht auf das Recht des Stärkern, sondern, wie man es nannte, auf göttliche Macht, d. i. auf eine unfehlbare Kirche, und gewaffnet mit dem Bannstrahle des Vátican!

Und *diese Hierarchie* war *die Frucht des Lateinischen Europa* und entwickelte in Allem diesen Character. Gleichwie das neue Kaiserreich im Germanischen Europa entstanden war, so eignete sich diese ganz für Lateinische Völker. Von Rom ging sie aus; die Sprache Roms fuhr sie fort im Germanischen Europa zu handhaben, und Roms Herrschsucht, das über die Völker gebieten wollte, war überall sichtbar. Vergessen wir diese Bemerkung nicht, da sie uns später Licht geben wird.

Doch hier sehen wir denn *zugleich den schädlichen Einflufs des damaligen Christenthums auf die Völker.* Aus einem geistlichen Königreiche artete es in ein Reich dieser Welt aus; nicht gründete es sich auf Christlichen Glauben, Hoffnung und Liebe, sondern auf Unwissenheit, Aberglauben und Herrschsucht; es bewirkte, dafs man das geistliche Wesen dieser Religion übersah, so wie Tugend und Gottseligkeit vernachlässigte, um Glanz und Pracht in die Gemeinde Jesu einzuführen, dafs man Bufsübungen und Bisthümern Werth zuerkannte, dafs man den einen, wahren Gott aufser Acht liefs, und Jesum Christum, den er gesandt, verkannte, um fehlbaren Menschen, sittenlosen Gewaltherrschern, Günstlingen oder Söhnen unzüchtiger Frauen Heiligkeit und Untrüglichkeit beizulegen, und auf den vermeinten Stuhl des Petrus verdorbene Sünder als Gottes und Christi Statthalter zu setzen.

So weit war man im elften Jahrhundert abgewichen vom Geiste dessen, der da sagte: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt!"

Die ausgeartete Hierarchie war überdiefs für die Völker schädlich, weil sie die Bande des Bürgers, durch welche derselbe an den Staat geknüpft war, lösete und somit den Staat untergrub; weil sie den Verstand und dadurch das Urtheil und den sittlichen Sinn auf Irrwege leitete; weil sie

statt eines reinen Gottesdienstes einen Christlichen Bilderdienst einführte; weil sie das alte Rom unter dem Christennamen herstellte; weil sie dadurch die ächt sittliche, gesellschaftliche und politische Entwickelung hinderte, und, weniger übereinstimmend mit Germanischer Eigenthümlichkeit, durch das Uebergewicht der Bildung, Gewalt und des kirchlichen Ansehens Lateinische Satzungen fortzupflanzen suchte. So wurde unter Begünstigung der Unwissenheit und des Aberglaubens eine kirchliche Europäische Monarchie gegründet.

§ 16.

Christenthum und Hierarchie, zugleich Hülfsmittel der Volksentwickelung.

Zur Zeit Carls des Grofsen *schien* es, als ob die Völker merklich fortschreiten würden; ein Jahrhundert später *schien* Alles wieder vernichtet, und es *schienen* Jahrhunderte nöthig, um sie wieder dahin zu leiten, wo sie unter Carl gewesen waren. — Aber die Geschichte hat beide Vermuthungen Lügen gestraft; denn die Bildung von Carls Zeitalter wurde bald durch Schwäche, Anarchie, Normannen und Hunnen vernichtet; und der Barbarei des eisernen Jahrhunderts wurde schleuniger, als wir vermutheten, gesteuert. Der Saame der Volksentwickelung, von den Normannen nur unterdrückt, entkeimte nun schneller, als nach dem fünften Jahrhundert, als er noch gestreut, jetzt dagegen nur erweckt und belebt werden mufste.

Damals siedelte sich ja ein neues Völkergeschlecht in Europa an, das alle die Perioden der Völker zu durchlaufen hatte. Jetzt zogen die Normannen blofs durch die Länder, setzten sich hier und da fest, aber mit weniger überwältigender Gewalt, und nachdem sie Vieles verwüstet und vertilgt hatten, vermischten sie sich mit den bestehenden Völkern. Mochte auch für eine Weile die Barbarei herrschen: das konnte nur von kurzer Dauer seyn, und bald sollte der Geist der Völker sich mit doppelter Kraft von dieser Barbarei loszureifsen und sie gänzlich zu durchbre-

chen streben. — Und zur Beförderung eines solchen Strebens war auch nun ein Hülfsmittel in dem *Christenthume* vorhanden.

Düster, ich bekenne es, blieb auch bis hierher das Gemälde; aber es war nur die dunklere Seite dieser Betrachtung. Unserm Auge zeigen sich auch Lichtstrahlen. Wie unkenntlich auch das Christenthum durch Aberglauben, Priesterzwang und die Laster der Zeit gewesen seyn möge, noch steht es da als der Lichtpunct in der Geschichte des Mittelalters. Entnimm es ihm, und du löschest viele der Lichtstrahlen aus, die in dieser Nacht sich zeigen. Laſst uns einige derselben auffangen.

Kirchlich nennt man mit Recht diesen *Zustand der Völker*, d. i. sie wurden durch die Kirche geleitet, und dieſs war ihnen heilsam. Denn wie sehr auch den Verirrungen und Lastern des Zeitalters die Geistlichen ergeben seyn mochten, so waren sie dennoch im Vergleiche mit ihren Zeitgenossen die verständigsten und gebildetsten. Dadurch war diese in vielen Hinsichten so schädliche *Hierarchie* zugleich von günstiger Wirkung auf die Völker. Jedenfalls war es in dieser Zeit, wo Zügellosigkeit und Rohheit auch vermittelst des Lehnssystems herrschten, von Wichtigkeit, daſs wenigstens *ein* Band vorhanden war, welches Nationen von verschiedenem Interesse und vielerlei Regierung umschlang, und hier *ein* Interesse geltend machte, *eine* Sprache einführte, *eine* Regierung gründete. Wahrlich hierdurch allein wurde noch viel Gutes bewirkt, das sonst verloren gegangen wäre. Dieses von der Hierarchie ausgehende Band wurde allein durch ihren kräftigern Einfluſs gehalten. Prediger des Evangeliums, ohne weitern Einfluſs nur auf sich selbst gewiesen, hätten dieſs nimmer bewirkt. So aber konnten sie, durch die Hierarchie gekräftigt, durch den von den Bisthümern herabstrahlenden Glanz verklärt, durch das Ansehen, das sie sich anmaſsten, und durch die Vollmacht des Römischen Bischofs Einfluſs und Wirksamkeit empfangend, wie sie unter diesen rohern Völkern bedurften, auch in barbarischen Zeiten vielfältigen Nutzen stiften. Nun trat zwischen die gegenseitigen Fehden

der Lehnsmänner das Christenthum wohlthätig in die Mitte, und stellte den Burgen und Schlössern der Lehnsmänner die Kirchen, Klöster und Bisthümer als Hülfsmittel wider die Zügellosigkeit gegenüber. Auch jetzt wachte die Vorsehung wieder über die Schicksale der Völker, und bereitete aus dem vorhandenen Uebel nach ihrer Weisheit das Gute. So dunkel sind ihre Wege!

Durch dieses Alles konnte die Hierarchie in dieser kirchlichen Periode auf das tägliche Leben und den Staat vielseitig einwirken. Auch jetzt waren Geistliche und Mönche, als die gebildetsten unter ihren Zeitgenossen, die Führer des Volkes, und, mit der höchsten Macht bekleidet, die Rathgeber der Fürsten. — Stehen doch auch jetzt noch *die Geistlichen und Mönche als die Erzieher der Nationen, als die Gelehrten des Zeitalters* da. Die Priester weckten einen höhern Sinn für das Himmlische. Schon diefs erhob den Menschen und heischte sittliche Entwickelung. Sie sprachen von etwas Anderem, als von Gefechten und Kriegen, als von Beute und Eroberung. Und ein solches Ableiten vom Irdischen, ein solches Emporleiten zu etwas Höherem, mochte es auch mangelhaft seyn, war doch in diesen finstern Zeiten von hoher Bedeutung. — Ihnen blieb die Sorge für die Erziehung der Völker überlassen. Was auch Hunnen und Normannen verwüsteten, die Schulen blieben auch nach Carls Tode mehr und mehr mit den Klöstern, Abteien und Kathedralkirchen verbunden. Diese Schulen verbreiteten mitten in dem Dunkel des Zeitalters Lichtstrahlen, und gar bald gingen aus ihnen die Vorboten der Scholastischen Philosophie hervor.

Man sieht diefs vornehmlich im neunten und zehnten Jahrhundert. Als man über Mangel an Schriftstellern klagte, die, wie früher ein Beda der Ehrwürdige, Kenntnisse beförderten, auch da waren es nicht nur, wie früher, Geistliche, die als Schriftsteller auftraten, sondern es wurde auch blofs über kirchliche und religiöse Gegenstände geschrieben. Ein Rabanus Maurus, Servatus Lupus, Haymo von Halberstadt, Agobard, Johannes Scotus Erigena, Hincmar von Rheims, Paschasius

Radbertus im neunten Jahrhundert, ein Regino von Prüm, Ratherius, Gerbert (Sylvester II.) u. A., gerade im zehnten oder eisernen Jahrhundert, bewähren als die vortrefflichsten und besten Schriftsteller dieser Zeit die Verdienste des Christenthums um die Bildung der Völker. — So erhoben sich auch jetzt noch, in diesen Zeiten der Unwissenheit, die Sitze der Bischöfe als die einzigen Pflanzstätten der Bildung, und an sie schloſs Alles sich an. Doch möge man dabei nicht vergessen, daſs, obgleich dieses Licht vom Christenthume ausging, es gleichwohl in diesem verderbten Zeitalter nur Wenige gab, die, auch mitten unter ausgearteten Geistlichen und Mönchen, hervorleuchten. Um desto gröſser jedoch sind ihre Verdienste.

§ 17

Sittlicher Reformationsgeist in der Christlichen Kirche.

Unsere Aufmerksamkeit verdient vornehmlich *die Wirkung auf den sittlichen Sinn der Völker*, den das Christenthum mehr als irgend etwas Anderes entwickelte; denn hieraus entsprang ein Streben nach sittlicher Reformation, als der noch beinahe unsichtbare Keim der groſsen Reformation des sechzehnten Jahrhunderts. Dieses Streben offenbarte sich zuerst unter den Mönchen, hernach unter den Geistlichen, ging von da zum Volke über und durchdrang alle Classen der Gesellschaft. So entstand es aus den kleinsten Anfängen und führte zu den gröſsten Folgen. Wir wollen auch dieſs ins Auge fassen.

Das Christenthum weckte den sittlichen Sinn auf, geleitet durch die Grundsätze *dieses* Zeitalters. Während Rohheit herrschte und der Lehnsmann nur von Krieg und Fehde hörte, trat der Priester auf und sprach nicht allein von etwas Höherem[48]), sondern auch von etwas Reinerem, von

48) Siehe die vorhergehende Seite 144.

Frömmigkeit und Gottesfurcht. Viel war es, dafs unter diesen Völkern noch eine solche Stimme gehört wurde, die reinere Vorstellungen, als das Heidenthum, fortpflanzte. Dadurch ward schon die zunehmende Rohheit gemildert und bei allem schon vorhandenen Bösen noch vielem Bösen gewehrt. Der Beichtstuhl hielt damals noch einigermafsen im Zaum, wo kein anderer Zügel galt. Wie viel Mehr auch das Christenthum hätte ausrichten können, so bewirkte es doch Etwas, es hemmte doch den allzu schnellen Schritt des Bösen, und wo dieses auf das ganze Volk wirkte, da leistete es bereits etwas Grofses. Stellen wir uns nur ein solches Hülfsmittel als nicht vorhanden vor, wie wäre dann erst der Zustand der Völker gewesen!

Doch das Christenthum ging weiter. Es wehrte nicht nur ab, sondern weckte auch auf. *Aus diesem sittlichen Sinne ging* bei Diesem und Jenem *ein Streben nach Verbesserung der Sitten hervor.* Dieses Streben zeigte sich schon früh im Streite mit den Verirrungen und Lastern des Zeitalters. Wo dieser sittliche Sinn erweckt war, da mochte immerhin eine gröfsere Anzahl von Laien, Mönchen und Geistlichen sich dem Sittenverderben überlassen, es barg sich unter ihnen doch auch eine bessere Menschenclasse, die nach Verbesserung der Sitten, nach dem Einflusse Christlicher Grundsätze auf das Leben strebte.

Suchen wir die dafür in der Geschichte vorhandenen Beweise auf, so finden wir den sittlichen Sinn in seiner Entwickelung zu allererst bei den *Mönchen und Mönchsorden.* Dem Mönchsleben lag ein unrichtig verstandenes und unrichtig angewendetes Streben nach Heiligkeit und Sittlichkeit des Lebens zum Grunde. Aber dafür waren die Klöster und Abteien auf die Dauer keinesweges geeignet. Gleichwohl ging von den Mönchen, die ausschliefslich durch die Kirche erzogen wurden, alles Grofse im Mittelalter, das Gute wie das Böse aus, und darunter auch das Streben nach Bildung sowohl als nach Sittlichkeit. Die Mönche setzten fort, was Benedict von Nursia früher in Europa begonnen hatte. Unter dem Einflusse seiner Regel war Germanien bebaut und die rohe Lebensweise an Ordnung und Gesetz

gebunden worden. Sittlichkeit war hier Haupt*zweck*, aber darum noch nicht Haupt*sache;* denn die Einrichtung war diesem Zwecke nicht angemessen. Sie mifsglückte, und die Klöster waren bereits Tempel der Sittenlosigkeit geworden.

Doch es ist bemerkenswerth, wie gerade in diesem Zeitalter unter den Mönchen zugleich ein besserer Geist sich entwickelte. Die Religion, die Stimme des sittlichen Gefühls sowohl als der Kirche erhob sich und suchte herzustellen, was das Zeitalter verdarb. Zugleich nehmen wir fortwährend erneuerte Bemühungen wahr, das sittliche Wesen unter den Mönchen herzustellen und Verbesserungen im Mönchsleben einzuführen. Aus diesem Gesichtspuncte sind unseres Erachtens die neuen *Orden* zu betrachten, die nach dem zehnten Jahrhundert entstanden, um die Regel Benedicts aufs Neue anzuwenden. In ihr war ja die Grundlage des geordneten Europäischen oder Abendländischen Mönchslebens, und zwar nur nach den Zeitbedürfnissen eingerichtet. Aber kaum waren auch die neu entstandenen Orden der Reihe nach von der Sittenlosigkeit der Zeit angesteckt, als auch neuere Orden den früheren folgten und den Saamen der Sittlichkeit und Verbesserung lebendig erhielten. Dergleichen Ergebnisse liefert uns ja die Geschichte der Abtei und des Ordens von *Clugny*, unter Berno und Odo (910, 927), der *Camaldulenser* in den Apenninen (1018), der *Vallombroser* bei Florenz (1038) und der Congregation von *Hirschau* (1069), so wie besonders die Geschichte der *Cartheuser* (1084), der *Grandmontenser* (1076) und der *Cistercienser* (1098): welche Orden uns so viele auf die Dauer gröfstentheils mifsgeglückte Versuche einer Umbildung des Mönchslebens darstellen, deren Keime jedoch bei der Entwickelung des Zeitalters allmälig mehr und mehr Kraft gewinnen. — Und all dieses Gute hatte man dem Einflusse des Christenthums, welches einen sittlichen Grundsatz in das Leben einführte, all das Böse dagegen dem Verderben und der Unwissenheit der Zeit zu verdanken, welche einerseits das Mönchsleben, so wenig es sich auch für die Menschheit eignete, zur Ausführung dieses Grundsatzes benutzten, ande-

rerseits aber den menschlichen Lastern den Zugang zu den Klöstern eröffneten [49]).

Allmälig drang das Streben nach Sittenverbesserung, oder lieber nach sittlicher Lebensweise (da in diesen Zeiten Alles mit dem Aeufserlichen begann) zu allen Classen der Gesellschaft durch. Es war von den Laien ausgegangen und hatte die *Mönche* hervorgebracht, wurde jedoch erst später von der Geistlichkeit aufgenommen. Allein von den Mönchen ging es mehr geraden Weges zu den Geistlichen über, als die *Canoniker* entstanden waren. Was Wunder, dafs dieses Streben nach Sittenverbesserung endlich bis zum *Päpstlichen Stuhle* aufstieg, als derselbe mit einem Manne besetzt wurde, der, wechselseitig gehöhnt und verehrt, vielleicht zu Beidem Anlafs gab, nach dem verschiedenen Gesichtspuncte, aus dem man ihn beurtheilte, — mit Gregor VII.

Wir haben ihn oben betrachtet [50]), wie er dasteht als der mächtige Gründer der Hierarchie und einer unabhängigen Kirche. Er zeigt sich aber zugleich noch aus einem andern, mehr bestrittenen Gesichtspuncte, nämlich als *Reformator;* allein in wie fern?

Aus seinen Briefen erhellt zur Genüge, dafs er die sittliche Verbesserung der Kirche und der Geistlichen beabsichtigte. Entweder hat er nur diese Absicht vorgewendet, oder wirklich gehabt. Beide Fälle beweisen, welche Kraft bereits das Streben nach sittlicher Besserung ausgeübt habe. War es nur Vorwand, so fühlte er jedenfalls, dafs er eines solchen Vorwandes bedürfe und zur *Empfehlung* seiner hierarchischen Bestrebungen sich bedienen könne. Diefs dient also zum deutlichen Beweise, dafs die Sittenlosigkeit noch nicht einen solchen Höhepunct erreicht hatte, dafs nicht die

---

49) Mabillon, *Acta Sanctorum Ordinis S. Bened.* u. *Annal. Ord. S. Bened.*, nebst den *Annales* der genannten besondern Orden. Vgl. planck III. 692 ff., Gieseler, B. 2. Abth. 1. S. 232 ff. (3. Aufl. S. 256 ff.), Sanders, *Geschiedenis der Monniken en Kloosters*, I. 100, aufser den bekannten Werken von Helyot u. Andern.

50) Siehe oben S. 140.

Mittel zur Abhülfe noch willkommen gewesen wären. Und so hatte denn der sittliche Sinn sich unter dem Volke merklich entwickelt, so dafs er nur noch mit den herrschenden Gebrechen zu kämpfen hatte, die aber um so stärker wirkten, je allgemeiner sie angetroffen wurden.

Doch es war unsers Erachtens mehr als Vorwand. Gregor war mehr [51]) als ein blofs herrschsüchtiger Gründer einer übermächtigen und freien Kirche. Er *beabsichtigte* auch, sittlicher Reformator der Kirche zu seyn. Man ist ja so oft geneigt, bei der Beurtheilung grofser Männer nur den einen oder den andern Bewegungsgrund anzunehmen, während es im Gegentheil, wie bei allen unsern Handlungen und Thaten, zu geschehen pflegt, dafs, wenn auch *ein* Bewegungsgrund der herrschende ist, doch andere fürwahr demselben untergeordnet sind, und nur in so fern zugelassen werden, als sie den ersten unterstützen, dafs sie aber doch alle gemeinschaftlich sich äufsern. Auch Carls des Grofsen Herrschsucht stand, wie nicht zu verkennen war, in Verbindung mit seinem Eifer für die Bildung der Völker. So wirkte auch bei Gregor ein doppelter Bewegungsgrund: herrschend war der hierarchische, ihm untergeordnet der sittlich bessernde; beide wirkten zusammen.

Bei Gregor war diefs freilich kein Wunder. Aus dem Mönchsstande, und zwar aus der Abtei von Clugny war er hervorgegangen, wo strengere Zucht und sittliche Grundsätze frühzeitig geübt wurden. Dieser streng sittliche Sinn scheint ihm geblieben zu seyn, wenigstens werden dieselben Klagen, welche die Verbesserer des Mönchslebens erhoben hatten, auch von ihm angestimmt. Seine Briefe bezeugen es, wie er mit allen seinen hierarchischen Anordnungen sittliche Besserung beabsichtigte, und wie sehr er gerade die Mittel anpries, die ihm dahin zu führen schienen. Sonach steht er auch in dieser Hinsicht allen grofsen Männern des Mittelalters gleich [52]). Doch wie das Mönchsleben selbst, so

---

51) Aus seinen Briefen hat diefs besonders Heeren dargethan, in einer bald anzuführenden Schrift.

52) Eine genaue Kritik der Schriften und Quellen über Gregor VII.,

mifsglückte auch diese Absicht. Die Mönche waren für eine sittliche Verbesserung keineswegs empfänglich, sie wirkten ihr vielmehr entgegen, indem sie nur Kirchengewalt und Sittenlosigkeit beförderten.

Und wenn wir den ganzen Zustand der Christlichen Kirche übersehen, war es denn nicht dem Einflusse des Christenthums zuzuschreiben, dafs man nun bereits eine *Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern (in capite et membris)*, wovon man später sprach, vorzubereiten begann, und dafs dieselbe vielseitig versucht wurde, so dafs sie sich allmälig weiter auszubreiten und mehr Kraft zu gewinnen schien? — Weit entfernt war davon noch die Vorstellung von einer Reformation der Lehre oder des Cultus. Dazu gelangte man erst später; aber eine Reformation der Sitten und Klagen über das Sittenverderben der Geistlichen gingen voraus. Ein solches Streben mufste auf die sittliche Entwickelung des Volkes wirken. So wurde ja der Verbesserungsgeist im *Leben* der Menschen erweckt; in die Vorstellungen der Menschen konnte er erst nach und nach übergehen. Dieses sehen wir in der folgenden Periode; in der jetzigen finden wir nur die Grundlage.

Inzwischen möge sich Niemand über den *trägen Gang der Entwickelung* etwa darum verwundern, weil man von

welche gröfstentheils in den Sammlungen von Mabillon, Muratori, Eccard, Gretser, Goldast und Freher zu finden sind, siehe bei Gieseler, B. 2. Abschn. 2. S. 3 f. (3. Aufl. S. 4 f.) — Unter den spätern Schriftstellern sind anzuführen: Voigt, *Hildebrand als Gregor VII. und sein Zeitalter* (Weimar 1815); Heeren, *Folgen der Kreuzzüge für Europa*, 1. Th. 1. Abschn. (in s. *kleinen histor. Schriften*, II. 5, 87 ff.); Planck, Bd. 4. Abschn. 1. S. 1—207. und Abschn. 2.; der zweite Theil von Broes angef. Werke, S. 3. ff., und Luden, 8. B. — Gregors unmittelbarer Einflufs auf die Hierarchie ist besonders entwickelt in der Beantwortung einer Preisaufgabe der theologischen Facultät zu Utrecht durch L. F. Verenet. Diese Schrift siehe in *Ann. Acad. Rheno-Traj.* 1829—30. u. nach des Verfassers Tode (st. d. 2. April 1832) besonders gedruckt unter dem Titel: *Commentatio historico-theologica de commutatione, quam subiit hierarchia Romana, auctore Gregorio VII.* Trajecti ad Rhenum 1832. 8.

dem Christenthume eine kräftigere Wirkung erwartet hätte. Denn zu grofs war das Verderben des Zeitalters und zu tief eingewurzelt, zu sehr erhielt es Nahrung durch das Beispiel von Fürsten und Geistlichen, als dafs dergleichen Bemühungen jetzt schon eine glückliche Wirkung hätten haben können. Noch blieben es nur die ersten Keime der Volksentwickelung, die ja einzig und allein auf Sittlichkeit gegründet seyn kann, wenn sie anders von Dauer und Bestande seyn soll. Diese Keime lagen noch unter dem Unkraute verborgen. Nur zuweilen zeigten sie sich, und zwar mit stets zunehmender Wirksamkeit; aber, immer wieder unterdrückt, offenbarten sie sich, bei endlich eingetretener gänzlicher Reife, in voller Kraft.

Uebersicht.

Werfen wir auch hier einen Blick auf diese Periode im Allgemeinen: so sehen wir, wie die Fortschritte der Völker seit dem fünften Jahrhundert, besonders aber seit Carls und Alfreds Zeitalter gehemmt und gestört waren durch die Schwäche der Fürsten, die wilde Herrschsucht der Lehnsmänner und die Einfälle der Hunnen und Normannen. Dadurch wurde das schon bestehende Gute hier gehindert, dort unterdrückt, und die Rohheit befördert. Aber zu weit waren schon die Völker in der Entwickelung fortgeschritten, als dafs sie gänzlich zu dem barbarischen Zustande des fünften Jahrhunderts hätten zurücksinken können. Schon lag im Innern ein Saame verborgen, der, nur unterdrückt, nicht erstickt, sich zu entwickeln suchte. Er war nicht verloren, sondern nur verborgen, um zu gelegener Zeit sich zu zeigen, und brach auch gar bald mit gröfserer Kraft durch.

Gering ist bis jetzt noch die *geistige Entwickelung*. Ein einziger Erigena und wenige Andere zeichnen sich aus, als Sterne in der düstern Nacht. Mehr sehen wir die *politische* Seite der Völker hervortreten. Diese

war durch das Lehnssystem entwickelt, und was dadurch getrennt worden war, wurde durch das Band des Deutschen Reiches verbunden, in welchem ein grofses Vorzeichen der zukünftigen politischen Gröfse des Germanischen Europa erscheint. Schon ward es sichtbar, dafs dasselbe die Lateinischen Länder, von woher es Alles empfangen hatte, in der Entwickelung überflügeln und einst an ihre Stelle treten sollte. Eigene Entwickelung hatte nun schon diese politische Kraft zur Reife gebracht.

Aber von Aufsen war das Christenthum aufgetreten, früher, um die Völker zu bilden, jetzt, um unter den Germanischen Nationen die Hierarchie des Lateinischen Europa zu gründen, so lange die noch nicht zur Reife gekommenen Völker dieselbe dulden konnten. Also gründete die Kirche eine allgemeine kirchliche Monarchie von Neueuropa und beherrschte die Völker; sie stand dem im Deutschen Kaiserreiche vorhandenen Anfange eines politischen Gleichgewichts gegenüber. Vornehmlich war es das Christenthum, welches sittlichen Sinn, sittliches Gefühl und Streben nach sittlicher Verbesserung entarteter Geistlichen und Mönche erweckte, und so die sittliche Reformation des Christenthums in Neueuropa vorbereitete.

So erzeugte dieses Zeitalter einen Alfred, Erigena, Otto und Gregor VII., als die Repräsentanten der neuern Völker, — und alle warteten nur auf gröfsere Reife, auf kräftigere Hülfsmittel. Weise und anbetenswürdig, oft in Dunkel gehüllt, waren auch damals die Wege der Vorsehung in der Erziehung der Nationen.

Vierte Periode.

Völliges Reifen und Entwickeln Neueuropa's.

1100—1500.

Wir nähern uns einer der erfreulichsten Perioden des Mittelalters, da wir jetzt, mitten in der Rohheit der Zeit,

das langsam Vorbereitete in voller Kraft sich entfalten sehen, und das völlige Reifen der Völker beobachten können, bis im sechzehnten Jahrhundert sie in ihrem ganzen Glanze sich zeigen. Hier giebt sich der letzte Kampf der Barbarei mit der Bildung kund. Und sahen wir in den früheren Perioden politische, geistige und sittliche Kraft hier und da, obschon auf ungleiche Weise, durchbrechen, so dafs wir diese Aeufserung nur in ihrem Ergebnisse beachten konnten: so können hier, wo die Völker zu voller Reife gelangen, diese drei Seiten, von denen aus sich die Nationen betrachten lassen, uns die drei Hauptpuncte unserer historischen Behandlung gewähren. So werden wir hier den Völkern nicht nur in ihrem *äufsern*, sondern immer mehr in ihrem *innern* Leben nachgehen können. Doch in dieser weniger von uns entfernten Periode bieten sich zugleich mehr Gegenstände uns dar, und das Gesetz der Kürze gebietet uns um so dringender, blofs die Hauptpuncte ins Auge zu fassen.

§ 18.
Die Kreuzzüge in ihrer verschiedenen Wirkung auf die Völker.

Ehe wir diesen verschiedenen Zustand mit unserm Nachdenken verfolgen, giebt es einen Gegenstand, der vielseitig auf die Völker gewirkt hat, sowohl in gesellschaftlicher, bürgerlicher und politischer, als in geistiger und religiös-kirchlicher Hinsicht. Es sind die *Kreuzzüge*, welche wir daher zuerst erwägen müssen.

Von dem Ende des elften bis zum Anfange des dreizehnten Jahrhunderts dauerte die Periode der Kreuzzüge (1097—1291), die hinsichtlich ihres Ursprunges und ihrer Schicksale so denkwürdig in der Geschichte der Völker sind. Befremdend war allerdings diese Erscheinung; denn wenn zu unserer Zeit ein Petrus der Einsiedler mit seiner unsinnigen Schwärmerei Europa durchkreuzte, was Anderes würde ihm folgen, als der Schimpf und Spott der Menge? Doch auch hier wieder nehmen wir wahr, wie

thöricht es sey, frühere Zeiten nach spätern beurtheilen zu wollen. Nein! wenn wir uns in den Zustand der Völker im elften Jahrhundert versetzen: dann kommt uns diese Schwärmerei nicht so befremdend und lächerlich vor; dann bleibt es uns nicht länger ein Räthsel, wie sie die Kirchenversammlungen beseelen, Kaiser und Könige von ihren Thronen locken und nach Palästina führen konnte. Diese Erscheinung haben bereits spätere Geschichtschreiber mit glücklichem Erfolge zu erklären unternommen. Wir wollen versuchen, ihr dem Gange der Europäischen Entwickelung gemäfs zu folgen.

Hauptsächlich war es die Lehnsregierung, so wie die daraus hervorgegangene Vertheilung der Macht unter *viele* Gewalthaber und die fortwährenden Fehden, welche die Lehnsmänner zur Erlangung oder Behauptung ihrer Macht führten, und in Europa einen kriegerischen Geist geweckt hatten, der ganz mit der noch vorhandenen Rohheit übereinstimmte. Sehen wir zum Beispiel nicht in unserm eigenen Vaterlande *(den Niederlanden)* und dessen Nähe, wie die Grafen von Holland und Seeland, die Bischöfe von Utrecht und Münster, die Herzoge von Geldern fortwährend einander mit Krieg überziehen, und wie unsere ganze Geschichte dieser Zeit eine Geschichte von Zwisten und Kriegen gewesen seyn würde, wenn nicht immer das Christenthum wohlthätig dazwischen getreten wäre? Dieser kriegerische Geist herrschte, als die Nationen in Allem von der Kirche geleitet wurden, und diese auf Alles Einflufs hatte. War es ein Wunder, dafs, da jedes Zeitalter seinen Werken seinen Stempel aufdrückt, dieser Kriegsgeist sich auch mit dem Christenthume und der Hierarchie verband (denn welche Merkmale der Zeit hat man nicht dem Christenthume aufgedrückt!), und dafs die Lehre des Friedens und der Liebe sich mit dem Geiste der Kriegsgewalt und Wildheit vereinigte? — Wie dieser Umstand allmälig auf die Kreuzzüge hingewirkt und sie veranlafst habe, verdient bemerkt zu werden.

In jenen Zeiten des Aberglaubens hegte man eine grofse Vorliebe für die Orte, an welche sich religiöse

Erinnerungen knüpften, und Wallfahrten galten damals für die vornehmsten Uebungen der Frömmigkeit. Gleichwie man Tugend und Gottesfurcht in die Beobachtung einiger religiösen Gebräuche setzte, so hielt man die Pilgerfahrt nach Rom, der Christenstadt, schon für ein Werk der Heiligkeit. Vorzüglich aber hing sich der Aberglaube an den Grund und Boden, wo der Stifter des Christenthums gelebt hatte. Diesen Boden zu betreten, dort auf seinem Grabe Gelübde zu thun: das hiefs Heiligkeit, denn diese war an den Ort gebunden. Darum wallfahrteten die Gläubigen in Schaaren nach Palästina und Jerusalem, von den Priestern dazu ermuntert und von der Kirche mit einem Theile des Ablasses belohnt.

Aber nicht mehr befand sich dieses Land im Besitze der Christen. Türken, Feinde des Christenthums, hatten es erobert, und die frommen Pilger waren vor der Wuth dieser rohen Barbaren nicht sicher. Solche Noth entflammte die Begeisterung der Europäer, und auch hier erwachte der Kriegsgeist, der überall eindrang, um das Christenthum, — nein, um die vermeinte Sache des Kreuzes, der heiligen Orte und der Hierarchie zu vertheidigen. Kriegsgeist und Hierarchie traten mit einander in Verbindung, wie früher, als Carl gegen die Sachsen und Friesen zog. Damals ward das Unternehmen durch den Willen eines einzigen Mannes, jetzt durch die Schwärmerei der Völker, so wie durch das Haupt der Christenheit ausgeführt. In dieser Zeit, wo überall Brennstoff sich fand, war weiter Nichts nöthig, um die volle Flamme zum Ausbruche zu bringen, als dafs ein Petrus der Einsiedler schwärmerisch Europa durchkreuzte, und die Erlösung Palästina's aus der Macht der Türken als Hauptpflicht eines jeden Christen vorstellte. Auf diesen Wink kamen die Kirchenversammlungen von Piacenza und Clermont (1095) zu Stande. Man hört dort den Ruf: *Gott will es! Gott will es!* Petrus entrollt sein himmlisches Sendschreiben, und es ist, als ob ein electrischer Schlag Europa in Bewegung setze. Es stürzt sich auf den Osten hin, wie der Norden sich auf den Westen gestürzt hatte; aber man hatte

ein bestimmteres Ziel vor Augen. — Unter Peters, so wie unter Gottfrieds von Bouillon Anführung strömen die Volksmassen hin, und diefs Beispiel ist ansteckend. Gleich der vom Berge sich lösenden und im Sturze sich vergröfsernden Lawine, häufen sich Heere auf Heere und folgen den Schaaren ihrer Vorgänger; so segeln eilig Flotten auf Flotten dahin. Peter und Gottfried erhalten an Grafen, Herzogen, Königen und Kaisern, selbst an einem Friedrich Barbarossa, Nachfolger als Führer zum Streite. Die Landwege durch das Herz von Deutschland und über Constantinopel sind immer mit Heeren besetzt, so wie das Mittelländische Meer mit Flotten, die aus England, Friesland, Frankreich, Genua und Venedig nach Aegypten und Palästina steuern.

So waren die Kreuzzüge beschaffen. Es war ein Strom der Völker durch Europa. Ach! die Krieger, angeführt durch die Banner des Kreuzes, verüben überall Gewalt und Raub. Schrecken und Entsetzen geht ihnen, wie den Nomaden des fünften Jahrhunderts voraus; Unzucht, Sittenlosigkeit und Mord begleiten sie; Verheerung und Abscheu lassen sie hinter sich zurück. Da erobern sie Jerusalem von den Türken, und stiften ihr Christenreich, dem Salomonischen Reiche, wenn man will, an Umfange gleich; auch gewinnen sie Damiette und gründen das Reich der Franken in Constantinopel, und während sich zwei Jahrhunderte in Lieferung von Menschengeschlechtern erschöpfen, kehrt immer der geringe Ueberrest dieser Massen nach Europa zurück, und verloren ist die Frucht solcher Macht, und verschwunden ist am Ende des dreizehnten Jahrhunderts (1291) das Christliche Gebiet im Morgenlande.

Schädlich war *der unmittelbare Einflufs* dieser Kreuzzüge. — Durch sie wurde wieder Finsternifs über Europa verbreitet und die fortschreitende Bildung der Völker gehemmt. Sie schienen das durch das Lehnssystem erzeugte Uebel zu vergröfsern. Kleinere Lehnsmänner verloren ihren Besitz, und gierig griffen die gröfseren in derselben Eigenthum. Sie nährten auch den Kriegsgeist, und un-

ter den Waffen ruhte die Bildung. Auch die Anarchie ward durch sie befördert.

Ueberdiefs wurde dem *Despotismus* Thor und Thüre geöffnet, und die Kirche triumphirte auch in politischer Hinsicht ganz über den Staat; denn so unbeschränkt hatte sie vorher nimmer geherrscht. Es dienten ja hier Krieger und ihre Obersten, selbst Könige und Kaiser, unter dem Papste, als dem Haupte dieses Europäischen Krieges. Schien nicht aller Widerstand Deutschlands gegen Rom verloren, als der Kaiser an der Spitze der Schaaren, d. i. als General der Kirche, unter dem Papste diente? Gleichwohl besoldete die Kirche oder der Papst diese Europäischen Heere nicht mit Geld oder Ehrenzeichen, sondern mittelst eines vollen Ablafs zusichernden Briefes, der jedem Kreuzfahrer überreicht wurde, mit der Austheilung der Stellen im Himmel. Der Papst stand da als Universalmonarch, unter dem auch Kaiser und Könige dienten. Dieses Alles brachte die Entwickelung der Europäer zurück.

Wenn wir hier verwundernd fragen: ob nun wieder Europa in seiner Entwickelung zurückging? ob diese Züge, wie die der Vandalen und Normannen, alle Bildung wieder vertilgten? ob das Christenthum, das Bildungsmittel der Völker, durch den Kriegsgeist dieser Zeiten verunstaltet, nie wieder zu Rohheit und Gewaltthätigkeit Veranlassung geben mufste? — so antwortet uns die Geschichte, dafs der menschliche Geist, wenn einmal die Zeit seiner Entwickelung eingetreten ist, sich nicht zurückwerfen lasse; denn er überwindet jedes Hindernifs, und bahnt sich, wie ein Bergstrom, selbst durch die Felsen den Weg, und wendet dann allerlei Hülfsmittel an. Fürwahr ein glorreicher Kampf! Nicht anders verhielt es sich mit den Europäischen Völkern zur Zeit der Kreuzzüge. Diese gaben *in ihren Folgen* viele *Hülfsmittel der Bildung* an die Hand. — Sie eröffneten eine Gemeinschaft der Völker, und was ist für Bildung heilsamer, als die gegenseitige Reibung? *Ein* Interesse verband die Völker, das der Kirche; *ein* Ziel harrete ihrer,

die Eroberung Palästina's, oder Aegyptens, oder Constantinopels; und in diesen entlegenen Ländern fanden die verschiedenen Völker Europa's Puncte einer allgemeinen Vereinigung. Da fand ein Umtausch der Ideen, Gewohnheiten, Sitten und Lebensweise Statt, welcher nothwendig die Gemeinschaft der Völker befördern mufste. — Man bemerkte (wie ein gewisser philosophischer Geschichtschreiber sich ausdrückt), dafs es nicht überall war, wie zu Hause. Die Völker erhielten somit einen andern Sinn; denn wenn sie durch glückliche Orte, durch gebildetere Länder zogen, oder in dem blühenden, durch Pracht und Luxus ausgezeichneten Constantinopel verweilten; wenn sie edle Tugenden bei einem Soliman und bei Andern wahrnahmen: dann fanden sie hier und dort so Manches, was ihnen ihr Lehnsgebiet nicht lieferte, und diefs mufste die Volksentwickelung, wenn auch unter rohen Formen, befördern. Als besonders die Kreuzzüge zu Neueuropäischem Handel Veranlassung gaben und in den Häfen Genua's und Venedigs der erste Handel entstand: so wurde ein wichtiges Hülfsmittel der Volksentwickelung und Bildung erzeugt, wie Neueuropa noch nicht gesehen hatte. Dieser Handel beförderte die Gemeinschaft der Völker, und führte, wie in früheren Jahrhunderten, auf seinen Flotten die Keime der Bildung mit sich nach Europa zurück. So wurden *die ackerbauenden Völker* auch *handeltreibende*. Von dem Mittelländischen Meere verbreitete sich dieser Geist des Handels nach den Küsten der Nordsee, und von da nach der Ostsee, und hier sah Europa den Hansebund entstehen.

Diefs wog die Tyrannei der Lehnsmänner und Geistlichen auf; denn die Nationen erwachten; selbst fühlten sie ihre Kräfte, und nicht länger lebten sie allein für Lehnsherrn und Gebieter.

Wie bei diesen Zügen das Gefühl der Menschlichkeit durch die geistlichen Ritter auf das tägliche Leben verpflanzt wurde (wovon später): so waren in denselben *Geschlechtsnamen* und *Familienwappen* entstanden. Durch dieselben wurde das Band der Familien und Hausgenossen geknüpft, welches zur Gestaltung einer geordneten Gesell-

schaft so nothwendig ist. Durch dieselben wurden die Glieder der Geschlechter mit einander verbunden und für ein gemeinsames Interesse vereinigt. Dieses Band war in der That wohlthätiger, als das zwischen dem Lehnsherrn und seinen Vasallen bestehende: es war das Band des Blutes, nicht der Gewalt, und die auf dieser Grundlage ruhende Gesellschaft hat mehr Dauer und führt eher zur Bildung, als die, welche auf Gewalt gegründet ist. Auch war das Familienwappen zugleich das Erkennungszeichen der Geschlechter. So erschlaffte denn durch dieses Alles das Band der Lehnsregierung und ward durch ein anderes ersetzt.

Dieses war der wohlthätige, nicht unmittelbare, sondern entferntere *Einfluſs* der Kreuzzüge. Man vergesse nicht, daſs wiederum das Christenthum, wie entartet es auch durch den Geist der Zeiten war, hierzu Veranlassung gab. Ohne dasselbe wären diese Züge nimmer entstanden, nimmer mit einer solchen Schwärmerei durch ganz Europa fortgesetzt, nimmer mit so allgemeinen Kräften von Völkern und Fürsten unternommen worden. Denn was die besonderen Kriege der Nationen nicht ausrichten konnten, muſste dieser Europäische Krieg bewirken, indem man den Papst als geistliches Oberhaupt der Christenheit anerkannte und die heilige Sache der Religion Italiener und Deutsche, Engländer, Friesen und Franken gleichmäſsig beseelte; denn sie alle waren Menschen und Christen. Hier ruft die Geschichte uns wieder zu: Die Vorsehung leitet alle Schicksale der Nationen auf den dunkelsten Wegen zu dem sichersten Ziele. Sie alle muſsten hier mitwirken als Hülfsmittel für das Reifen der Neueuropäischen Völker [53]).

---

53) Frühere Schriftsteller erzählen uns die Schicksale der Kreuzfahrer, und unter diesen besonders Bongarsius, *Gesta Dei per Francos* (*Hanov.* 1611. 2 *Voll. fol.*), so wie die Jahrbücher der verschiedenen Völker, nebst den Byzantinischen Geschichtschreibern Anna Comnena, Cinnamus und Nicetas Choniates. Spätere Untersuchungen sind über den Einfluſs der Kreuzzüge angestellt worden besonders von Heeren: *Versuch einer Entwickelung der Folgen der Kreuzzüge für*

§ 19.

Politisches Leben Neueuropa's, auch in Beziehung auf die Hierarchie.

Einer der gröſsten Characterzüge dieses Zeitalters besteht in der Art und Weise, wie das politische Leben in Europa erwachte. Früh war es durch die Abendländischen Kaiser geweckt worden: aber nicht von den Fürsten allein, auch von den Völkern selbst muſste es ausgehen, wenn *Volks*geist und politische Freiheit sich erzeugen und fortwährend wirken sollte, ohne sich vor jedem erneuten Anfalle der Gewalt oder Tyrannei zu beugen. Es war diese *politische Wirksamkeit der Völker selbst*, welche sich in dieser Periode glänzend hervorthut.

Die Republiken Italiens und Städte anderswo in Europa.

Gleichwie beinahe Alles im Mittelalter in Italien seinen Anfang nahm, und durch Gallien und England erst nach Deutschland, den Niederlanden, oder den nördlicheren Staaten fortrückte, um dort vollkommen zu reifen: so wurde auch die Europäische *Volks*freiheit zuerst in Italien begründet und später im Germanischen Europa entwickelt.

Europa (Gölting. 1808), auch in s. *kleinen hist. Schriften*, II. 33 ff. Vgl. auch Münter, *Ueber den Einfluſs der Kreuzzüge auf den Norden*, in seinen *Beiträgen zur Kirchengeschichte* (Copenhagen 1798) und Joh. Christoph Mayer, *Versuch einer Geschichte der Kreuzzüge und ihrer Folgen* (Berlin 1780), 2 Theile, so wie Joh. Christian Ludwig Haken, *Gemälde der Kreuzzüge nach Palästina zur Befreiung des heiligen Grabes* (Frankfurt an d. Oder 1808—20), 3 Theile (bis 1187); Friedrich Wilken, *Geschichte der Kreuzzüge nach morgenländischen und abendländischen Berichten* (Leipzig 1807—1832), 7 Theile (der 7te in 2 Abth.); ferner das auf Veranlassung der Preisaufgabe des Nationalinstituts von Frankreich verfaſste Werk von Michaud, *Histoire des croisades*, 7 Tom. 4. ed. Paris 1825—27. 8. (Deutsch von Ungewitter, Quedlinburg 1828—31); N. G. van Kampen, *Geschiedenis der Kruistogten*, 4 *Thle.* (*Haarlem* 1824); J. H. Regenbogen, *de fructibus, quos humanitas, libertas — — perceperint e bello sacro* (Amstel. 1809. 8.), und G. Muurling, *de causis bellorum sacrorum*, in den *Annal. Acad. Rheno-Traj.* 1825—1826.

Nachdem in Frankreich eine Aristokratie der Lehnsmänner gegründet war, wurde in Italien die Demokratie der Bürger gegründet, welche sich in den Städten und *Republiken Italiens*, und unter diesen zuerst in denen *der Lombardei* kund gab. Der Einflufs des Deutschen Kaiserreichs auf Italien regte daselbst Freiheitsgefühl auf. Gegen den Kaiser, so bald er abwesend war, empörten sich fast immer die Städte.

Bereits vom Beginne des elften Jahrhunderts an sah man diesen fortwährenden Streit Deutschlands und Italiens. Im Jahre 1081 empfing Pisa einen Freibrief von Heinrich IV. Dieser Begünstigung wurden auch andere Städte theilhaftig, so dafs sie gleichfalls ihre Privilegien von dem Kaiser erhielten. Ihr Ansehen stieg nach und nach immer höher, besonders seitdem die Aristokraten bei ihnen eine Stütze suchten. So wurden die Städte Freistätten gegen die Gewaltthätigkeit der Adeligen und durch Mauern und Wälle dagegen gesichert. Nun erwachte allenthalben eine republikanische Eifersucht, so dafs im zwölften Jahrhundert die eine Stadt gegen die andere stritt.

Aber diesen Freistaaten, in welchen für Neueuropa Volksfreiheit erwachte, nach dem Vorbilde der alten Griechischen und Römischen Republiken, widersetzte sich Deutschland, das Land der Monarchieen, unter Barbarôssa's Anführung, seit dem Jahre 1158. Durch diese Unterdrückung gereizt, vereinigten sich gegen ihn die Lombardischen Staaten (1164), als ein Bund so vieler kleineren Republiken, der mächtigen Monarchie Neueuropa's gegenüber. Diese schlossen an Rom sich an, um dadurch ein Gegengewicht wider den Deutschen Kaiser, als den Antipoden des Papstes, zu haben. Aufser diesem Lombardischen Bunde gegen Barbarossa wurde unter Innocentius III. der Toscanische Bund geschlossen, der sich zum Hauptziele setzte, das Ansehen des Apostolischen Stuhles zu erhöhen. Durch dieses Alles wurden auch in diesen Staaten Parteien erzeugt; es bildeten sich nun die Guelfen und Ghibellinen als Päpstliche und Kaiserliche Parteien,

und mehr und mehr entwickelte sich das republikanische Leben in den neueren Staaten[54]).

Das Gefühl also der eigenen Freiheit, schon früher unter Fürsten und Lehnsmännern genährt, offenbarte sich nach dem dreizehnten Jahrhundert besonders unter dem Volke. Es war der Streit der Demokratie gegen die Aristokratie und Monarchie. Die Städte wurden Bürgerschaften, und in denselben ward der Handel der Beförderer der Freiheit. Nicht länger blieb man sclavisch dem Lehnsherrn unterthan, sondern diese Bürgerschaften, der eigenen Kraft sich bewufst und unter einander verbunden, übten nun Eigenherrschaft aus, und vergönnten dem Fürsten nicht mehr, über der Bürger Güter zu verfügen.

Kaum waren aber dergleichen Städte oder Bürgerschaften entstanden, so erwachte derselbe Freiheitsgeist des Volkes auch anderswo und durchwanderte die sich entwickelnden Völker Europa's. War der Handel der Beförderer dieser Freiheit, so sah man dieselbe durch ihn zuerst längs den Meeren und Flüssen, in Frankreich, Deutschland, England und an der Ostsee aufkommen. Auf diese Weise entstanden solche Bürgerschaften und Städte, und Hollands älteste Stadt, das *damals* handeltreibende Dortrecht, giebt das Beispiel für die schon frühzeitig freiheitsliebenden Niederlande. An diese Städte mufsten die Fürsten mit ihren *Bitten* sich wenden, um zu ihrem gesetzlichen Eigenthume der Domainen neue Zulagen zu erhalten, und die *Privilegien*, welche sich die Städte erwarben, die Rechte und Gerechtsame derselben, waren die ersten Folgen des freien gesellschaftlichen Bestehens, die ersten Grundlagen der bürgerlichen Freiheit, welche stufenweise zu bürgerlich-politischer Freiheit der Städter und dadurch des Volkes emporsteigen mufste. Ward nun diese, bei den Bitten der Fürsten, durch die Einwohner von den letztern mit Geld erkauft: so mufste die Dienstbarkeit allmälig aus den Einrichtungen des Zeitalters verschwinden, und grofs war der hier bewirkte Unterschied der Dienstbarkeit der Lehnbaren und Leibeigenen.

54) Siehe besonders Hallam, T. III. 270 seqq.

In einer solchen Zeit entstand denn auch in Europa nicht blofs ein Bund der Fürsten, oder eine Kriegsvereinigung, sondern ein Bund der Völker, oder der Städte, dergleichen noch nimmer in Europa gesehen worden war, ganz sich eignend, um eigene Kraft zu entwickeln, und zur Vereinigung entfernterer Staaten führend: der *Hansebund*. An der Ostsee war sein Sitz, und von da verbreitete er sich durch Europa. Er kannte keine Verschiedenheit der Völker und Nationen; es lag ihm ein höheres Streben zum Grunde, das Streben nach eigener Entwickelung und freiem Volksbestehen vermittelst des Handels. Er führte die Bildung, welche den Handel begleitet, den Nationen zu, und behauptete, den Kriegsbündnissen der Fürsten gegenüber, ehrenvoll seine Stelle in der Europäischen Bildungsgeschichte. — So begann der Handel bereits zu bewirken, was vorher allein durch die Kirche bewirkt worden war: die Vereinigung der Völker durch ein gemeinschaftliches Band; und während die Kirche in ihrem Wirken fortfuhr, kam zu dem kirchlich-religiösen Bande, das also von Aufsen angebracht wurde, ein anderes, das von den Völkern ausging: das gesellschaftliche Band des Handels. — Wer verkennt hier den Fortgang in der Volksentwickelung?

Politisches Leben in Frankreich[55]).

Bei solch einem stufenweise fortschreitenden Gange der Volksentwickelung hatte denn auch Frankreich schon seit dem dreizehnten Jahrhundert politische Kraft ent-

---

55) Da wir nun und in der Folge weniger *einzelne* grofse Ereignisse, als vielmehr ganze Uebersichten liefern müssen, so enthalten wir uns im Allgemeinen mit Bedacht der Anführung von Schriften. Sonst würde die Anzahl der anzuführenden Schriftsteller für unsern Entwurf zu grofs werden. Die Quellen selbst findet man vollständig bei den besondern Geschichtschreibern angegeben, und Vieles, was hierauf Bezug hat, bei Robertson, Hallam, Eichhorn, Planck, Schmidt und Andern behandelt. — Ueber das, was die Lehre betrifft, mögen die Bearbeiter der Christlichen Dogmengeschichte nachgeschlagen werden. Siehe auch Broes a. a. O. Th. 2.

wickelt, als es unter **Philipp dem Schönen** Roms Hierarchie bestritt. Sein ganzes Verhalten, der Aufenthalt der Päpste zu Avignon (1305—1377) und die darauf erfolgte Kirchenspaltung (1377—1417), so wie die Französischen und Italienischen Päpste zeigten zur Genüge, wie sehr der nun auch durch innere Volkskraft gestärkte Staat schon der Tyrannei der Kirche entwachsen war, so daſs, ungeachtet des noch immer steigenden Despotismus der Päpste, die Zeiten **Gregors** vorbei waren, und ein **Philipp** von Frankreich bewirken konnte, was ein **Heinrich IV.** früher in Deutschland zwar versucht hatte, wofür aber sein Zeitalter noch nicht reif war. — Bei jedem Siege, den der Staat über die Hierarchie davon trug, wurde ein neues Saamenkorn gestreut, das unter solchen reifenden Völkern bald entkeimen muſste, und sô wurden auch durch jeden Sieg über die Hierarchie langsam die Grundpfeiler einer Macht untergraben, die vorher auf Anmaſsung, Nachgiebigkeit und *scheinbares* Recht sich stützte, jetzt aber nur durch Gewalt und Kirchenlehre behauptet ward. So gründete sich in Europa allgemach eine *bürgerliche und politische* Ordnung der Dinge, welche, obgleich früher vorbereitet, doch erst seit dem dreizehnten Jahrhundert mehr in allen ihren Richtungen zum Vorschein kam.

Politisches Leben im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert.

Kein Wunder war es, daſs dieses politische Leben im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert immer mehr zunahm. Es erhielt neue Nahrung, als, der Hierarchie gegenüber, sich die Freiheit der Städte und Völker und die Macht der Staaten mehr und mehr befestigte; als in England die *Magna Charta*, die Schutzwehr der Volksfreiheit, in Frankreich die Berufung des Volks als dritten Standes *(le tiers état)* zu den Staatsversammlungen und *die goldene Bulle* in Deutschland zeigten, wie sehr die Völker politisch erwachten; als zu derselben Zeit in Italien die **Guelfen** und **Ghibellinen** als Volksparteien entstanden; als in den

Niederlanden die Hoeks und Kabeljaus, die Schieringer und Vetkopers*), in andern Ländern andere Volksparteien sich erhoben. Da aber wirkte die Hierarchie nicht mehr, was sie vorher gewirkt hatte; sie hatte ihre Aufgabe in Bezug auf die Politik gelöset und dieselbe entwickelt; diese war erwacht und hatte sich nun gegentheils wider Roms Anmafsungen zu vertheidigen; und die Völker, ihrer Kraft sich bewufst, entwanden sich dem kirchlichen Joche, das den Schultern freiheitliebender Völker nicht mehr angemessen war. So wurde im funfzehnten Jahrhundert der Staat der Kirche gegenüber festgestellt: die Politik erlangte ein Ansehen, der Hierarchie gegenüber, und erhielt eine kräftige Stütze, da sie sowohl von den Fürsten als von den Völkern ausging. Hier nahm man die innere Kraft der Völker wahr.

§ 20.

Das geistig-wissenschaftliche Reifen Neueuropa's mit Rücksicht auf Religion und Theologie.

Woher, fragt man nicht mit Unrecht, kam diese innere Kraft? Gilt doch kein äufseres Ansehen für Volkskraft, sondern diese mufs von dem Geiste der Nationen ausgehen, wenn sie dauernd und beständig seyn soll; sie kann nicht auf den blofsen Wink der Fürsten entstehen, sondern in dem Innern des Menschen, im Volkswesen selbst müs-

*) Die Hoeks (*Hamati*, von *hamus*, die Angel) und die Kabeljau's (*Asellati*, von dem Fisch *Asellus*) traten seit 1350 als Volksparteien hervor, die sich gegenseitig bekriegten. Die erstern waren Anhänger der Margaretha, die letztern von ihrem Sohne, Wilhelm V., dem fast ganz Holland anhing. — Die Schieringer (eigentlich die *Fleckenhändler*, Städtebewohner, welche mit ausgeschlachtetem Vieh, so wie mit Butter, Käse u. s. w. handelten) und ihre Gegner, die Vetköpers (eigentlich *Händler mit fetten Ochsen*, weil sie sich als Landadelige vorzüglich mit der Viehzucht und dem Viehhandel beschäftigten), waren zwei Volksparteien in Ostfriesland, die in gegenseitiger Zwietracht und Fehde lebten und das ganze funfzehnte Jahrhundert hindurch sich einander zu bekämpfen suchten.

Der Herausgeber.

sen die Keime und Anfänge sich finden, woraus diese äufsere Wirkung hervorgeht. Um diesen Einwurf zu beantworten, müssen wir tiefer in das innere Leben der Völker einzudringen suchen, um die bewegende Ursache dieser politischen Wirksamkeit zu entdecken. Wir finden dieselbe, wenn wir auf das geistig-wissenschaftliche Reifen Neuenropa's merken. Da offenbart sich die eigene Wirksamkeit der Völker in ihren Thaten und Handlungen. Es ist das *innere* Volksleben, welches nach *Aufsen* wirkt.

Man sagt, der Verstand reife, wenn der Mensch das Hauptmerkmal seines geistigen Seyns in volle Wirksamkeit setzt, wenn sein *Denkvermögen* sich vielseitig entwickelt, im Nachdenken sowohl über sich selbst und die Grundtriebe seines Herzens, als über die Welt, die ihn umgiebt, und wenn er diese beiden Gegenstände in seinem Geiste vereinigt. Dann werden ja die Gefühle des *Herzens* durch den *Verstand* in Wirksamkeit gesetzt und dem *Leben* angepafst. In dieser für die Geschichte auch der Völker wichgen Zeit reifen die ihnen eigenthümlichen Grundzüge. Doch soll es wahre *Volks*entwickelung seyn, so müssen diese Grundzüge nicht blofs bei *einzelnen* bevorrechteten Ständen sich offenbaren, sondern *alle* Stände und Rangordnungen durchdringen, so mufs die Verstandesentwickelung nicht allein den Geistlichen oder Fürsten, sondern auch dem Volke zu Theil werden. — Und diese beiden Seiten der Volksentwickelung sind es, die wir nach dem zwölften Jahrhundert wiederfinden.

Reifen des Verstandes.

Allgemach reiften die Nationen Europa's für Verstandesbildung. Die Vorstellungen der Menschen wurden nach und nach gebildet und veredelt; aber immer richteten sie sich nach dem herrschenden Geiste der Zeit. Wie die *Ehre* die Griechen, so beseelte vornehmlich das *Recht* die Germanen. Diesen Grundzug ihres Characters sollten sie zwar erst später in voller Kraft offenbaren: allein die Keime davon zeigten sich schon in dieser Zeit, und der *Trieb* zum Recht bildete sich jetzt in allen seinen Aeusserungen

aus. Wie kurz vorher der Kriegsgeist der Zeit, durch das Lehnssystem genährt, die Vorstellungen der Menschen auf Krieg und Fehde gelenkt hatte, so begann jetzt unter ihnen der Verstand seine Rechte geltend zu machen, und so wurden denn, besonders seit dem dreizehnten Jahrhundert, jene Vorstellungen durch die *Vorstellungen des Rechts* verdrängt. Der Trieb zu dem, was recht und billig war, wurde, als das Element der Germanischen Völker, die leitende Ursache aller Thaten und Handlungen. Vom dreizehnten bis zum sechzehnten Jahrhundert sehen wir diese Völker stufenweise eine gröfsere Kraft ausüben. Denn der *Trieb* zum Recht erzeugte *Vorstellungen* des Rechts, und so gab sich hier eine Entwickelung des Verstandes kund; diese Vorstellungen *wirkten auf das tägliche Leben*, auf Sitten, Gewohnheiten und Einrichtungen, und so wurde der Verstand der Führer des Lebens.

Diese Vorstellungen aber *wirkten als solche* nicht bei Geistlichen allein, sondern auch *in den höchsten Classen der Gesellschaft*. So entstanden die *Ritterschaft und die Ritterzeiten*, wie sie Griechenland und Rom nimmer gesehen hatten. Diese Einrichtung offenbarte unter den roheren kriegerischen Formen der Zeit das Gefühl für Recht und Billigkeit, und streute dadurch einen Saamen aus, dem bei zunehmender Bildung erhabenere Gesinnungen, als wofür die Völker damals noch reif waren, entkeimen sollten. Es war die kriegerische Richtung des Zeitalters, welche dieses Werk den *Rittern* übertrug und diese dadurch vor dem Auge der Welt ein früher unbekanntes Bekenntnifs ihrer Gesinnungen ablegen liefs.

Nach solchen öffentlichen Erklärungen mufsten *diese Vorstellungen immer mehr in das tägliche Leben* und den Verkehr *eintreten*, durch die eine Classe der Gesellschaft der andern überliefert werden und auf Aller Handlungen wirken. Wir sehen diefs unter vielen Beispielen in den *Zweikämpfen*. Als eine des Mittelalters würdige Frucht waren die Duelle entstanden: sie gaben Zeugnifs von der Barbarei der Zeiten, als bei einem noch ungemäfsigten und ungebildeten Ehrgefühle keine bestimmten Richter vorhanden waren, und Je-

dem es selbst überlassen blieb, sein persönliches Recht zu behaupten. Darum paſsten sie für die niedrigste Stufe der Volksbildung, als das Ehrgefühl noch auf so rohe Weise sich äuſserte. Aber es war diesen Zeiten, in denen das Recht mehr als die Ehre zu gelten begann, aufbehalten, sich immer mehr dagegen zu setzen, und es war die Geistlichkeit, die zuerst diese Aufgabe übernahm. Auch hier muſsten die Lehrer der Religion die Bildner des Volkes seyn. Immer suchten sie die roheren Formen der Zeit zu mildern. Doch nur auf die *Vorstellungen* konnten sie wirken, nicht auf die *Einrichtungen*; und dieser bedurfte man, um jene zu verwirklichen. So lange also keine bestimmten Richter und kein richterliches Ansehen bestanden, konnten sie nur vorbereiten, nicht ins Werk setzen; zwar konnten sie auf die Fürsten wirken, allein auch diese waren einer kräftigeren Stütze bedürftig. Inzwischen konnte auch diese bei dem damaligen Zustande der Gesellschaft nicht ausbleiben. Durch das reifende Rechtsgefühl wurde die Rohheit des Lehnssystems bestritten und eine geregeltere *Rechtspflege* eingeführt. Durch die Geistlichen wurden diese Vorstellungen eben so, wie die *Gottesurtheile* und Feuerproben, auf das Volk verpflanzt, besonders als diese *Vorstellungen* mehr und mehr der Gesellschaft angepaſst und aus der Richtung des menschlichen Geistes abgeleitet wurden, woher alle Volkseinrichtungen entlehnt werden müssen. — Damals ging aus der Verstandesentwickelung das wissenschaftliche Reifen hervor, und mit demselben kamen Rechtspflege und Rechtsstudium in Europa zum Vorschein.

Wissenschaftliches Reifen. Scholastische Philosophie.

Die Wissenschaft pflegt die Bildung dem ganzen Volke zu überliefern, und ist darum der sicherste Maaſsstab zur Beurtheilung der Bildung der Völker. Folgen wir auch ihrem Gange.

Früher hatte man das *Trivium* und *Quadrivium* und damit die *sieben freien Künste* üben lernen. Wiewohl nun

dieselben die Barbarei des Zeitalters athmeten, so genügte doch dieser Unterricht jenen Zeiten, und allmälig stieg man höher auf. Als aber die Vorstellungen zu Begriffen sich erhoben, so wurde vornehmlich diejenige Wissenschaft geübt, die das Denkvermögen entwickelt: *die Philosophie.* Auf diese Weise stellt es sich als eine weniger befremdende Erscheinung dar, dafs man im Mittelalter bereits eine diesem ganz eigene *Philosophie* antrifft, dergleichen die *Scholastische* gewesen ist, deren Aufkommen und Fortgang, besonders *in Beziehung auf die Christliche Theologie*, auch hier aus dem Gesichtspuncte dieser Zeiten vorgestellt werden soll.

Kaum waren die Schriften des Aristoteles den Europäischen Völkern bekannt geworden, so schienen sie auch einen Keim zur Entwickelung einer sogenannten Philosophie für diese Völker mitzubringen. Durch die Araber überliefert, und vielleicht mehr als die Platonischen geeignet, um bei noch ungebildeten Völkern die Entwickelung des Denkvermögens zu befördern, wurden sie aller Orten benutzt, und auf seine Lehre sollte zuerst die Philosophie des Zeitalters gegründet werden. Hatten die Schulen Carls des Grofsen schon die wissenschaftliche Bildung dieser Zeiten veranlafst, so schritt man hierin allmälig weiter, und es ging aus den Schulen eine Philosophie hervor, die durch Namen und Inhalt ihren wahren Character ausdrückte. Es sollten ja die neueren Völker philosophiren lernen, und doch waren sie noch nicht so weit gefördert, dafs sie auf eigene Kräfte sich stützen konnten. Nein, den noch Ungebildeten und Kindern gleich, hingen sie gleichsam an den Lippen Anderer und bildeten deren Aussprüche nach den Vorstellungen ihrer Zeit. Die Schriften des Aristoteles, vor allen seine Dialectik, hatten viel Reizendes in einem Zeitalter, in welchem man beim Mangel eines philosophischen Sinnes an der Form hangen blieb; und so wurde ein Geist des Disputirens erweckt, der, so trocken und unfruchtbar er auch unserer Zeit erscheinen mag, doch damals nach und nach Vorstellungen hervorlocken konnte. Von den Zwisten zwischen der Pla-

tonischen und Aristotelischen Schule über die *Ideen*, sey es, dafs diese in der That oder in dem Namen bestanden, entlehnte man den philosophischen Stoff, und so kamen die *Realisten* und *Nominalisten* zum Vorschein. Die Form gab man selber; es war die Form der Schule. Darum drückt der Name: *Scholastische Philosophie,* ihren Geist so treffend aus, da sie die Vorstellungen der Griechen in die Form der Schule des Mittelalters einkleidete. — Aber wie jeder Hauptzug der Zeit, so war auch sie vornehmlich mit *Religion* und *Theologie* verbunden. Da fand sie einen Uebungsplatz für ihre spitzfindigen Disputationen, die von allen Seiten auf theologische Gegenstände gerichtet wurden. So entstanden schon früh die Scholastiker, deren Philosophen und Theologen kaum zu unterscheiden waren; die schon nach dem zehnten Jahrhundert sich als seltene Sterne am literarischen Himmel zeigten, an dem ein Abälard, Petrus Lombardus, Duns Scotus, Thomas Aquinas, Occam und Andere, besonders nach dem dreizehnten Jahrhundert, sich hervorthaten.

Es mag wahr seyn, dafs *diese Scholastische Philosophie* ihre dunkle Seite hatte, wenn wir sie nach unserer Zeit beurtheilen; dafs sie oftmals über Worte und spitzfindige Dinge disputirte; dafs sie, in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens für die Wissenschaft, insonderheit für die Theologie fruchtbarer, allmälig nach dem dreizehnten Jahrhundert in leere *Sophismen* ausartete, und statt philosophischer Gegenstände nur Wortstreit darbot; dafs sie nach unserm Standpuncte ein verwirrtes Gemisch von Aristotelischer Philosophie, von Christlicher Lehre und von Schulform lieferte; dafs ihre rauhe Sprache und ihre Kunstwörter die Barbarei dieser Zeit ausdrückten. Nicht von diesem Standpuncte aus dürfen wir sie beurtheilen. — Sie liefert uns *den ersten Versuch*, *welchen die Europäischen Völker in der Philosophie machten.* Hier begannen sie auf eigene Weise zu *philosophiren.* Und ein solcher Versuch ist immer wichtig. Auch er trug den Character des Zeitalters. Anderswoher entlehnten sie den Stoff; selbst gaben sie demselben die Form, und dann wählten sie aus der

Philosophie des **Aristoteles** gerade die Theile aus, welche, für diese Zeiten mehr geeignet, Veranlassung zu Disputationen über die Lehrsätze der Kirche gaben, die philosophischer Grundlagen bedurften. Daher rühren die Vernunftschlüsse *a priori* über alle Lehrsätze des Christenthums; daher rührt es, daſs das *System* der Römischen Kirche, wie es später durch das Concilium zu Trident bestätigt worden, aus den Händen der Scholastiker gekommen ist, und daſs sie durch philosophische Gründe auch die Lehrsätze zu beweisen suchten, die einzig und allein auf der Kirche und deren Aussprüchen, nicht auf der Bibel beruhten. Daher kam es, daſs sie oft mehr über Worte, als über Sachen stritten, welches bei dem Mangel an gründlicher Kenntniſs ihnen besser zusagte. Doch gerade dieses Disputiren über Alles und Allerlei, selbst diese Wortkrämerei, wie eitel auch und nichtig oft, weckte bei diesem Zustande der Bildung doch Vorstellungen auf, die, auf andere Wissenschaften übergetragen, die wissenschaftliche Bildung zur Entwickelung brachten. Oder wer verkennt alles das Gute, das wir der Scholastischen Philosophie und Theologie zu verdanken haben, wenn wir sie als ersten Versuch des sich entwickelnden Geistes beurtheilen? — So philosophirte man bis zum sechzehnten Jahrhundert fort, doch keineswegs mit immer steigendem Glanze. Denn die Blüthe der Scholastischen Philosophie hatte sich entfaltet, als die eigentliche Wissenschaft der Völker noch nicht vorhanden war. Die Geburt dieser Wissenschaft wurde auch durch sie bewirkt; da hatte sie *ihr* Werk unter den Völkern vollendet, und nun vertrieb die Wissenschaft sie ihrerseits aus ihrem Gebiete. Nach dem vierzehnten Jahrhundert nahm sie immer mehr ab, artete in Wortstreit aus und wurde endlich eine veraltete und abgelebte Wissenschaft, die nur unter den Freunden der Geschichte und der Alterthümer, so wie unter den in der Bildung zurückgebliebenen Gelehrten noch ihre Verehrer behielt.

Nationalliteratur.

Nicht länger blieb Kenntnifs und Wissenschaft das Eigenthum der Mönche und Geistlichen; sie gingen in das tägliche Leben über, und so entstand die *Nationalliteratur.* Geschichtschreiber sowohl als Scholastiker hatten bisher in der Sprache Latiums geschrieben. Diese war als eine schon gebildete durch die Kirche den Völkern überliefert worden; doch die Sprache Cicero's wurde zur Barbarei des Mittelalters erniedrigt. Nun aber war die Zeit da, dafs die Völker, nicht mehr in Bildung von andern gänzlich abhängig, in eigener Sprache zu schreiben beginnen sollten; dafs nicht allein die Gelehrten gebildet wurden, sondern auch das Volk. Man bildete also vom zwölften Jahrhundert an auch die Sprache des Volkes, d. i. die Muttersprache, für die Schrift aus, da sie bisher nur in dem täglichen Leben ihre Stelle eingenommen hatte. — Und wer waren die Schöpfer dieser eigenen oder Muttersprachen? Es waren, wie in allen Jahrhunderten, so auch jetzt, die Dichter. Die *Troubadours* und *Trouvères* sangen in Frankreich, die Schwäbischen *Minnesänger* und die *Meistersänger* in Deutschland ihr nationales Lied in eigener Sprache; und während in Frankreich durch die Troubadours eine neue, gemischte Sprache, die Romanische, gebildet wurde, die uns durch ihre Römischen und Neueuropäischen Bestandttheile den Uebergang zwischen beiden Sprachen andeutet, und dadurch eine der bemerkenswerthesten Erscheinungen dieser Zeiten ist: so ist für den Deutschen das *Niebelungenlied* ein denkwürdiges Ueberbleibsel jener Zeiten. So ging von den Dichtern in Frankreich und Deutschland Kunstsinn und Sprachbildung aus. Und beginnt nicht auch die Niederländische Schriftsprache mit *Maerland* und *Stoke* *)? Die Lateinische Sprache blieb also, was sie seyn

---

*) Jacob von Märland (Meerlant) (geb. 1235 zu Damme in Flandern, gest. als Stadtschreiber 1300) und Melis (Aemilius) Stoke (Stook), ein Mönch zu Egmund oder ein Priester zu Utrecht, der in der zweiten Hälfte des 13. und der ersten des 14. Jahrhunderts

mufste: die Sprache der Gelehrten. Aber da Kenntnifs und Wissenschaft nun nicht länger den Gelehrten allein, sondern auch dem Volke zu Theil werden sollte: so mufste auch die nationale oder Muttersprache von der Gelehrtensprache verschieden seyn; denn Literatur wurde das Eigenthum des Volkes, wie Gelehrsamkeit das der Gelehrten.

Wissenschaften.

Fürwahr, auf diesem Gebiete that der menschliche Geist bedeutende Schritte vorwärts; denn wo die Völker schon einer eigenen Sprache sich bedienen und in Nationalgesängen ihre Gefühle ergiefsen, da erwarten wir nicht vergebens eine zunehmende Reife. *Bereits waren* auch *die Wissenschaften entstanden.* Denn *Philosophie und Theologie* waren vornehmlich durch die Scholastik geordnet und in Systeme gebracht worden; dadurch ward die Einheit der Wissenschaft hervorgebracht. Die *Arzneikunde*, als natürliche Kunst entstanden, war schon früh als Wissenschaft auch durch die Araber gepflegt worden, und war zu nothwendig, als dafs sie ausbleiben konnte. Das erwachte Streben nach dem, was recht und billig ist, führte das *Recht*, wie in die Gesellschaft, so in die Wissenschaft ein. So kamen *Rechtspflege* und *Rechtsgelehrsamkeit* auf, beide auf den innern Sinn der Völker gegründet. Die Gerichtsbarkeiten und Richterstühle erhoben sich, um an die Stelle des willkürlichen persönlichen Rechtes zu treten, das auch in den Duellen ausgeübt ward; zur Richtschnur der Völker gab und sammelte man Gesetze, und zu rechter Zeit wurden die *Pandecten* entweder gefunden oder zum ersten Male wieder gebraucht.

Akademieen und Universitäten. Buchdruckerkunst.

Besonders glänzend offenbarte sich das Vorwärtsstreben des menschlichen Geistes in denjenigen Einrichtungen die-

lebte, waren Verfasser von Reimchroniken. — Ernst Kästner, *Drei Bruchstücke von Jakobs von Märlant Rijmbibel oder Scholastica, aus einem alten Manuscripte herausgegeben. Göttingen* 1834. 4. Der Herausgeber.

ses Zeitalters, die bis zu unsern Tagen Brennpuncte Europäischer Aufklärung und Bildung gewesen sind, in den *Akademieen* und *Universitäten*. Früher leisteten die Schulen Carls und die *Trivial*schulen den damaligen Bedürfnissen Genüge: aber das *Trivium*- und *Quadrivium*, die sieben freien Künste, wurden allmälig blofs die Grundlage des Volksunterrichts. Da nun auch die Wissenschaften aufgekommen waren, wessen bedurfte man damals mehr, als der Bildungsanstalten für Alle, die nach höherer Kenntnifs, nach wissenschaftlicher Uebung dürsteten, oder solcher Anstalten, welche für die Gebildeteren unter dem Volke das wurden, was Carls Schulen für Anfänger und für Geistliche waren? Und auch für diese ihre Bedürfnisse sorgten die Völker. Die Akademieen entstanden nicht auf den Befehl des Fürsten, sondern durch den eigenen Geist der Völker. Da gründete sich die Anstalt des Rechts vorzugsweise zu Bologna, die der Arzneikunde zu Salerno, die der Philosophie zu Paris und ebendaselbst die der Theologie, welche letztere auch immer allgemeiner getrieben wurde. Da sah man, wie durch einen electrischen Schlag, durch ganz Europa die Tempel der Weisheit, die Pflanzschulen höherer und gelehrter Bildung, sich erheben, als Corporationen von Gelehrten, welche Licht um sich her verbreiten wollten, um den Staat später die Früchte davon geniefsen zu lassen, aber keinesweges als Staatseinrichtungen, um darin auf die kürzeste, gemächlichste und sparsamste Weise, wie aus der Fabrik oder dem Treibhause, Geistliche, Regierer oder Aerzte zu ziehen (denn so mechanisch entwickelte sich der menschliche Geist nicht [56]), sondern es war das

---

56) Mögen unsere Zeitgenossen sich hüten, solche mit dem Geiste der Akademieen so sehr streitende Vorstellungen in Anwendung bringen zu wollen. Man lese und lese aufs Neue die nützlichen Wahrheiten, die unserm Jahrhundert gesagt worden sind durch van Heusde in seinen so wichtigen *Brieven over den aard en de strekking van hooger onderwijs.* Utrecht 1828. Ein Hand- und Hausbuch auch der Erziehung, voll wahrer Lebensphilosophie. [Eine Deutsche Uebersetzung dieser Schrift erschien unter dem Titel: *Briefe über die Natur und den Zweck des höheren Unterrichts, von* Ph. W. van Heusde. *Aus dem Holländischen*

Bedürfnifs der Völker in dieser Zeit des Reifens, da man nun nach höherer Unterweisung sich sehnte. Darum vereinigte man später, als man die nothwendige Verbindung der Wissenschaften erkannte, die Facultäten der Theologie, des Rechts, der Arzneikunde und der Philosophie, d. i. die Akademieen, zu *Universitäten*, und als eine solche kam die Pariser Universität in Europa zum Vorschein [57]). Diese *Vereinigung* allein hielt man für ein Hülfsmittel der Bildung. Dort lehrten denn auch die gröfsten Männer ihrer Zeit; dorthin eilten Alle, die das Bedürfnifs eines höhern Unterrichts fühlten; und so wurden die Schulen, früher nur den Geistlichen geöffnet, jetzt Bildungsanstalten für die Nation. Und wiederum lieh die Kirche dem Rechtsstudium ihre Hülfe, da das *Kirchenrecht*, als erstes eigenthümliches Recht der Germanischen Völker, eher als das bürgerliche Recht auf den Hochschulen aufkam. Das letztere schränkte sich bis dahin noch auf das Römische Recht ein: aber das erste wissenschaftlich bearbeitete eigene Recht wurde durch die Kirche überliefert, als die erste Frucht des selbstständigeren Geistes. Da wurde dem gänzlichen Erwachen der Völker, besonders der Germanen, die Bahn gebrochen, um alle seine Kraft zu zeigen.

So war man denn im funfzehnten Jahrhundert bereit, alles Grofse auszuführen und darzustellen, um auf dem Wege der Bildung fortzuschreiten. Da nun die Sprachkunde, die Literatur und die Wissenschaften entstanden waren; da hier und da in Europa Pflanzschulen der Bildung und Gelehrsamkeit sich erhoben hatten: so *bedurfte man* jetzt nur noch *eines kräftigeren Hülfsmittels zur Bildung der Menge*; und der menschliche Geist, stets bereit, das her-

---

nach der 2ten Ausgabe übersetzt von Joh. Klein. Mit einer Vorrede begleitet vom geh. Kirchenrathe D. Fr. H. Ch. Schwarz. Heidelberg 1830. 8. — Eine zweite Uebersetzung: *Briefe über die Natur und Tendenz des höheren Unterrichts. Aus dem Holländischen frei übersetzt von L. Weydmann.* Crefeld 1830. 8.]

57) Und doch wollen *Einige* in unserer Zeit wieder zurückkehren zur Trennung der Facultäten!!! Schon im Mittelalter wufste man es besser.

vorzubringen, was für seine Zeit Bedürfniſs ist, erzeugte nun das bewundernswürdigste Werk: *es ward die Buchdruckerkunst erfunden.* Mögen die Niederlande darüber mit Deutschland streiten, wir (*Niederländer*) behaupten die Ehre unserer Väter, deren Geist, wiewohl weniger Aufsehen erregend, sich zuweilen durch die wichtigsten Schritte kund giebt. Die Buchdruckerkunst ist erfunden, — und siehe, Alles ist nun in Thätigkeit. Die Völker sind in den verschiedenen Classen und Ständen bereit, sich zu zeigen; innerlich ist das Bedürfniſs für Bildung erwacht, äuſserlich sind Pflanzschulen für dieselbe vorhanden, und nun erscheint die Buchdruckerkunst, als der dienstfertige Bote, willig die Kenntniſs in alle Länder und Zeiten zu verbreiten. Dadurch kommt ganz Europa zu gegenseitiger Gemeinschaft; denn als auch die Italienische Sprache sich gebildet hatte, und Dante, Petrarca und Boccaccio durch ihre Gesänge Europa erweckten: da fielen die Türken in das Griechische Gebiet ein, und die Griechischen und Lateinischen Musen verlieſsen wiederum den vielhundertjährigen Zufluchtsort; waren diese aber aus Europa, besonders aus Italien entflohen, als dort die Barbaren sich festsetzten, so waren jetzt diese Barbaren zur Bildung emporgestiegen, und als willkommne Freundin wurde die altclassische Literatur in dem reifenden Europa empfangen. — Auf dieser Höhe stand Europa am Ende des funfzehnten Jahrhunderts!

§ 21.

Das sittlich religiöse Reifen der Europäer durch das Christenthum.

Inzwischen genügt alles Angeführte nicht, um das Reifen der Europäischen Völker vor dem sechzehnten Jahrhundert zu verfolgen. Noch kennen wir den Menschen nicht, so wenig wie die Völker, wenn wir ihre äuſsere Wirksamkeit oder ihre Verstandeskräfte erforschen. Der verständige Mensch ist auch ein sittliches Wesen, und die Völker haben sittlichen Sinn. Hierin liegt der eigentliche Adel der

Natur des Menschen; hier ist der Höhepunct seiner Bildung, und wer die Völker beobachten will, darf diefs nicht übersehen. Lafst uns also noch etwas tiefer in das Volkswesen eindringen, und den Grund des *innern Lebens* der Völker bis in die verborgensten Falten des Herzens erforschen. Denn noch ist diese Seite der Völker uns zu betrachten übrig: es ist das *sittlich-religiöse Reifen*, als der wahre Prüfstein für den Character der Völker.

Scheinbar weniger günstiger Einflufs des Christenthums in diesem Zeitalter.

Es könnte scheinen, als ob das Christenthum nicht mehr ein Mittel zur Entwickelung der Völker wäre, sondern vielmehr derselben entgegenwirkte; als ob, wenn die Kirche und die Hierarchie nicht so viele Hindernisse immer in den Weg gelegt hätten, das Reifen der Nationen eher angebrochen seyn würde. So betrachtet sehen wir hier die dunklere Seite des Mittelalters, in der *Lehre*, in den *Sitten* und nicht minder in dem *politischen Zustande.*

Es fällt uns sogleich die völlige Ausartung der *Christlichen Lehre* in die Augen. Diese früher durch Unwissenheit oder Aberglauben entstellte Lehre wurde nun als unbestreitbar angenommen, und, durch philosophische Gründe von den Scholastikern bestätigt, dem Verstande anempfohlen. Die Kirche erhielt für ihre verunstalteten Lehrsätze einen Verstandesgrund, und dadurch wurden dieselben um so gefährlicher. Die spitzfindigen Beweisführungen verderbten den ganzen Geist des Evangeliums, und derselbe wurde immer unkenntlicher. Wir wollen einige Beispiele anführen.

Die Lehre von den sieben Sacramenten, so wie zugleich auch die von der Transsubstantiation, früher von Theologen aufgebracht, wurde nun durch die spitzfindigen Beweise der Scholastiker als vernunftgemäfs dargestellt und nach allen ihren Bestimmungen vorgetragen. — Eben so eignete dieselbe abergläubische Dialectik die Heiligkeit Jesu auch seiner Mutter Maria zu, und es wurde nicht nur, der Lehre

des **Paschasius Radbertus** gemäfs, im zwölften Jahrhundert von den Canonikern zu Lyon, so wie seit dem Jahre 1262 vorzüglich von den Franciscanern *das Fest der unbefleckten Empfängnifs der Maria* gefeiert, sondern auch die Lehre selbst, nachdem sie besonders **Duns Scotus** tiefer zu begründen und spitzfindiger zu beweisen gesucht hatte, von dessen Anhängern fast zu einer allgemeinen Lehre der Abendländischen Kirche erhoben. Das Disputiren *(Philosophiren)* der Scholastiker über die *Verdienste Christi* und die durch ihn nothwendig geleistete *Genugthuung* führte zu einer *a priori aufgestellten Genugthuungslehre*, worin vornehmlich **Anselm von Canterbury** voranging, so wie **Thomas von Aquino** und Andere folgten. Aus diesem und damit verwandten Irrthümern ging die von **Alexander von Hales** erfundene und von **Albert dem Grofsen** und von **Thomas** weiter ausgebildete Lehre von dem *Schatze überflüssiger guten Werke*, dessen Vertheilung der Kirche zustehe, und daraus wieder die abscheuliche Lehre vom *Ablasse* hervor. Die Kreuzzüge brachten jedenfalls die schändliche Lehre von dem vollen Ablasse zur Reife, welcher das ganze Verderben der Kirche zur Folge hatte und bei dem grofsen Jubiläum (1300) zum Vortheile der Kirche selbst angewendet wurde.

Auf der andern Seite kleidete die *Mystik* die Lehre von der sittlichen Gemeinschaft mit Gott und Jesu in eine geheimnifsvolle Vereinigung ein, welche den in sich selbst einkehrenden Menschen gleichsam in der Gottheit leben zu lassen scheint, uneingedenk der Sinnenwelt um ihn her. Indem sie nun das sogenannte innere Licht des Geistes über das Ansehen des Wortes Gottes stellt, und sich Gesichten und Offenbarungen, so wie den Spielen einer ungezügelten Einbildungskraft überläfst, macht sie sich für die Gesellschaft unbrauchbar; indem sie aber in Betrachtung und Beschauung *(consideratio et contemplatio)* sich vertieft, gesteht sie den Sinnen die volle Herrschaft über die Vernunft und die Religion zu.

Ueberdiefs standen alle diese Lehrsätze in Verbindung mit der Lehre von der *Hierarchie* oder der Kirche, als der

Stütze des grofsen Gebäudes einer entstellten Glaubens- und Sittenlehre, als dem unerschütterlichen Pfeiler, auf dem Alles ruhte, und der dadurch alle Lehrsätze beherrschte. Die Kirche entrifs den Laien die Bibel, und so stand denn die Christenschaar bei zunehmender Bildung, gerade in dem gefährlichsten Augenblicke, von diesem heiligen Führer verlassen da, nun dadurch gänzlich der Willkür von Menschen hingegeben, welche eine immer mehr ausartende Lehre verkündigten.

Und diese Menschen — wer waren sie? — Es waren Geistliche! Nicht mehr zeigten sie sich als Bildner und Erzieher der Völker, sondern als Unterdrücker jeder edeln Saat, welche emporsprofste. An ihrer Spitze befand sich der *Bischof von Rom*, der täglich mehr fortsetzte, was Hildebrand begonnen hatte, und nun im Besitze des Apostolischen Stuhles als Universalmonarch der Christenheit eine geistliche Weltherrschaft gründete. Allmälig dünkte er sich über alle Völker und Fürsten erhaben, und ein Bonifacius VIII. erklärte sogar, dafs alle Geschöpfe ihm unterworfen seyen. So erschien der Papst mehr und mehr in den Augen des abergläubischen Volkes, wie in seinen eigenen, als der Stellvertreter Jesu, der Statthalter Gottes auf Erden.

Unter diesem Bischof stand eine Schaar von *Geistlichen*, deren unbegrenzte Herrschsucht über das Volk bei jeder Anmafsung des Papstes stieg, und in ihrer Mitte befanden sich eine Menge *Mönche*, deren Aberwitz und Unwissenheit so treffend von Erasmus gezeichnet worden ist.

So setzten sich fehlbare Menschen gleichsam auf den Thron Gottes, und das thaten *die, deren Sittenlosigkeit bis zum sechzehnten Jahrhundert täglich zunahm.* Denn als diese sowohl die Laien als die Oberhäupter der Kirche befleckte; als die erstern wähnten, zu dem Ablafsbriefe und Beichtstuhle flüchten, hier das Gewissen reinigen und die Gunst Gottes durch Geld erkaufen zu können; als das Laster sich Klöster und Bischofsstühle zu seinem Sitze erkoren zu

haben schien und Buhlerinnen öffentlich als Günstlinge und Gebieterinnen der Kirche auftraten; als die Sittenlosigkeit auf dem Päpstlichen Stuhle in dem verabscheuungswürdigen Borgia gleichsam versinnlicht sich darstellte; als der heilige Name Johannes von so vielen Päpsten als Losung einer thierischen Wollust gemifsbraucht zu werden schien: da war es, als ob man vor den Augen der Christenheit mit allem sittlichen Gefühle Spott treiben und dasselbe der menschlichen Natur mit Gewalt entreifsen wolle. — Diese Grundsätze, verbunden mit der grobsinnlichen Denkweise des Zeitalters, die alle Religionslehren verunstaltete, liefsen das Aergste für die Zukunft befürchten, wenn ihnen nicht durch einen kräftigeren Zügel Einhalt gethan wurde, und zeigten offenbar, dafs *die Kirche nicht länger das Bildungsmittel der Völker war.*

Eben so wenig wirkte die Kirche auf die Politik. Nicht mehr waren die Geistlichen die Räthe der Fürsten, die Gesetzgeber und die Bildner der Völker. Nicht mehr leiteten sie den Staat, sondern sie hatten vielmehr nöthig, durch Concordate ihre Rechte bei dem Staate zu sichern. Nicht mehr bildete die Kirche die Völker; denn statt der Klosterschulen hatte man nun selbst Akademieen und Universitäten errichtet. Im Gegentheil bildeten die Völker sich selber, und allgemach wurde der Einflufs der Kirche vermindert, die nicht länger die Leiterin der Völker zu seyn schien. Hier nun entsteht das Bedenken, ob das Christenthum vielleicht sich nur dazu eignete, auf Ungebildete zu wirken, und vielleicht da seine Aufgabe vollendet hat, wo die eigene Bildung der Nationen auftritt?

Aber nein, das Christenthum ist nicht blofs ein Mittel zur Entwickelung der Ungebildeten und Kindheitsvölker. Je mehr der Mensch, und also auch die Völker fortschreiten, desto wohlthätiger wirkte es auf die Menschheit. Aber (und das ist wieder ein Beweis dafür, dafs es nicht einem Volke allein, sondern der ganzen Menschheit angemessen ist) es wirkt zu allen Zeiten und unter allen Völkern in Uebereinstimmung mit deren Bedürfnissen und der Bildungsstufe, auf welcher sie stehen.

Früher hatte es auf das äufsere Leben der Völker gewirkt; nach und nach begann es mehr auf das innere Leben zu wirken. — Anfangs, als noch die Völker, roh und ungebildet, an dem Aeufsern festhingen, als sie äufserer Leitung bedurften, und Macht bei ihnen mehr galt, als Pflicht, hatte die schon verunstaltete und entartete Kirche grofsen Einflufs auf ihren ganzen äufsern Zustand. Durch dieselbe wurden sie geleitet. — Aber allmälig lösete sich dieses kirchliche Verhältnifs der Völker auf. Zwar dauerte es bis zum sechzehnten Jahrhundert noch fort, aber an innerer Kraft nahm es ab; zwar stiegen bis zur Reformation die Anmafsungen der Päpste und Geistlichen immer höher, so dafs sie auf Kaiser und Könige, so wie auf deren Ernennung und auf die Leitung der Staatsangelegenheiten durch ihre Gesandten zu wirken suchten: allein es erhob sich allmälig mehr ein politisches Leben der Völker, das sich der Hierarchie widersetzte. Der Staat bildete sich bereits unabhängig von der Kirche, wie die Wissenschaft unabhängig von Priestern und Religionslehrern. Kirche und Staat geriethen immer mehr in Gegensatz; der letztere fing an, sich der erstern zu entziehen, und es schien, als ob sie, aller ihrer Bemühungen ungeachtet, weniger Einflufs ausüben könnte.

Während jedoch dieser Einflufs nach und nach sich verminderte, wurde eine andere Wirkung des Christenthums in diesem Zeitalter sichtbar, edler, reiner und erhabener, als die frühere. Sie bestand in der Weckung des innern Sinnes der Völker, und zeigte sich, als die Religion auf das wissenschaftliche Reifen, auf die Scholastische Philosophie und andere Zweige der Wissenschaften, so wie in noch höherem Grade, als sie mitten in dem Sittenverderben der Päpste, Geistlichen, Mönche und Laien auf das sittliche Gefühl ihren Einflufs äufserte, auf den

sittlich-religiösen Sinn und Reformationsgeist der neuern Europäer.

Allerdings bestand noch ein Zügel gegen die Ungebundenheit der Christen, nicht in der Stimme des Oberpriesters,

der, mit dem Ansehen der Religion gewaffnet, das Böse hemmt, unterdrückt und ausrottet, sondern vielmehr in dem sittlich-religiösen Sinne der Germanischen Völker, der in diesem Zeitalter zugleich mit dem politischen und wissenschaftlichen Sinne reifte, und gegen die immer mehr wachsende Sittenlosigkeit ankämpfte.

Hier jedoch *müssen wir* vor Allem *die Kirche von der Religion unterscheiden.* Vorher hatte die Kirche, weniger das Evangelium selbst, gewirkt. Da nun die äufsere Wirkung aufhörte, so sah man, was die Kirche hervorgebracht hatte. Unter die Völker hatte sie eine Saat gestreut, die auf den innern Menschen wirkte. Diese begann zu reifen und brach, trotz allem Widerstande, auf dem mit Dornen und Disteln besetzten Acker durch, erhob sich und liefs bald die Nothwendigkeit fühlen, diesen Acker von dem Unkraute zu reinigen. — Auch hier ging das Gleichnifs vom Sauerteige in Erfüllung. — Jetzt begann nicht die Kirche, sondern die Christliche Religion, abgesondert von der erstern, zu wirken, weil nun die Völker für höhere Bildung, für die des Geistes, empfänglicher wurden und das Bedürfnifs der Sittlichkeit fühlten. — Lassen wir also von nun an die *Kirche* als solche unberücksichtiget (denn aus ihr kam das Böse), und untersuchen wir, wie das sittlich-religiöse Reifen durch die innere Kraft des Evangeliums befördert worden ist.

Der sittlich-religiöse Sinn fing an, in diesem Zeitalter bei den neueren Völkern, besonders bei den Germanen sich zu entwickeln. — Die sinnliche Neigung und die Prachtliebe keimten schon früh bei dem Orientalen; die Liebe zum Schönen characterisirte den Geist der Griechen, so wie sie das Zeitalter des Perikles erhob: aber ein höherer Grundzug lag *in den Germanischen Völkern* verborgen: der *sittliche Sinn* war das Eigenthum des Germanischen Stammes. Doch auch dieser Sinn konnte jetzt erst sich zeigen. Früher war derselbe verborgen. Erst bei der völligen Entwickelung der Völker kommt der Grundzug, welcher am tiefsten liegt, an den Tag.

Dieser Sinn war es, welcher nun zuerst *im täglichen*

Leben sich in einigen Einrichtungen kund gab und später der Stützpunct des ganzen *gesellschaftlichen Bestehens* wurde. Noch äufserte er sich unter den rohen Formen der Zeit. Willig nahm er die Christliche Religion an, nicht blofs so, wie früher Ackerbau und Politik sich derselben angeschlossen hatten, sondern weil er in ihr ein Hülfsmittel fand. Und hier, in der Germanischen Welt, die beseelt war von der Lehre und dem Geiste des Christenthums, einer Religion, welche alle Kräfte des menschlichen Geistes und Herzens in Bewegung setzt, sollte sich von Jahrhundert zu Jahrhundert dieses sittlich-religiöse Gefühl immer mehr offenbaren, um alsbald, im sechzehnten Jahrhundert, sich in seiner ganzen Kraft zu zeigen.

Damals sollte durch die Religion die sittliche Kraft geweckt werden, die in den Neueuropäern, vorzüglich in den Germanen verborgen lag. Diese war es, die durch ihren Eintritt ins tägliche Leben dort mehr, als es früher der Fall gewesen, die Neigung für Menschenliebe, Recht und Billigkeit erzeugte und auch unter den kriegerischen Formen der Zeit hervortrat. Es war die Religion, welche auch diesem Streben des Zeitgeistes die Richtung und Form gab, nicht allein durch die Losung des herumschweifenden Ritters: „Für Gott und die Frauen“ (denn Losungen entscheiden nicht immer für Gefühle), sondern vornehmlich durch die Stiftung der *geistlichen Ritterorden*. Veranlassung zu diesem Erzeugnisse des Zeitalters gaben die Kreuzzüge. In Palästina forderte das Christenthum zur Ausübung der Liebe, der Dienstfertigkeit, des Rechts und der Billigkeit auf. Diese Gefühle der Liebe verbanden sich im täglichen Leben mit den religiösen, und man verpflegte unter dem Ritterkleide in den Gasthäusern die Pilger oder die Kreuzfahrer nach dem heiligen Grabe, man unterstützte Arme und beschirmte Witwen und Waisen.

Das bezweckten zugleich mit der Vertheidigung der Kirche gegen deren Feinde sowohl die Orden der *Johanniter* und der *Templer*, als der *Deutsche Orden*. Zwar hüllte sich diefs Alles in die roheren Formen des Zeitalters, wie denn daher z. B. die Ungebundenheit der Templer

rührt, die vielleicht aus Begierde nach ihren Reichthümern noch um ein Merkliches gröfser dargestellt worden ist: allein wir finden doch nirgends anderswo in der Geschichte der alten Völker ein solches Beispiel, wie die Ritter und die geistlichen Ritterorden uns gegeben, als die Edeln des Landes, die sonst als Lehnsherrn Gewalt und Wildheit predigten, diesen weit sittlichern Grundsätzen des Zeitalters durch ihre Thaten huldigten.

Oder gehört nicht die Menschenliebe zu der sittlichen Welt? — Ja, was ist characteristischer für den Germanen, als die völlige Einführung der Ritterschaft und des irrenden Ritters, der sich bei aller Rohheit seiner *Thaten*, das *Ziel* setzt, Witwen und Waisen zu beschirmen und Gottes Ehre zu befördern? So trat ja das Gefühl des Rechts und der Liebe und somit der Sittlichkeit aus der Brust des Germanen in das tägliche Leben ein, und theilte sich von dem einen Stande dem andern mit, vom Ritter dem Lehnsmanne und Vasallen, so wie dem Bürger, also den Völkern.

In diesem Zeitalter nun des geistigen Reifens verband sich dieses Gefühl mit religiösem Wissen, und zeigte sich besonders hier und da *in der Kirche*. — *Mehr als anderswo* entkeimte dasselbe *in den Mönchen*. Von diesem sittlichen Sinne waren sie ja früher ausgegangen, als sie, sich von der Welt absondernd und in ihre Klöster verschliefsend, Verbesserung der Sitten und des Lebens mittelst der Religion und religiöser Uebungen beabsichtigten. Aber diese Absicht war mifslungen, weil das Mönchsleben dazu sich nicht eignete. Doch blieb dieses Mifslingens ungeachtet jener Sinn selbst in Wirksamkeit, und man sah die Fortdauer derselben in den verschiedenen *Mönchsorden*, die am Ende der vorigen Periode entstanden, den *Carthäusern*, *Cistercienserm*, *Grandmontensern* und andern Orden, die damals an Zahl der Mitglieder zunahmen, je nachdem ihnen eine strengere Sittlichkeit vorgeschrieben war und sie in einen gröfseren Ruf der Heiligkeit kamen, so wie ein Bernhard als der Heilige seiner Zeit geeigneter erschien, diesen sittlichen Sinn unter den Völkern kräftig zu erwecken.

Vornehmlich sehen wir diesen Sinn auf eine andere Weise unter den *Bettelmönchen* zum Vorschein kommen, die im dreizehnten Jahrhundert entstanden. Sie sind allerdings eine befremdende, gleichwohl dieser Zeit völlig angemessene Erscheinung. Wenn auch der sittliche Zweck zu dem bei allen Mönchen gewöhnlichen *Gelübde der Armuth* Veranlassung gegeben hatte: so bestand doch dasselbe nur in der *Theorie*, und die es abgelegt, hatten Ueberflufs an Reichthümern. Erst jetzt aber entstanden Orden, die es in die *Praxis* einführten und vor den Häusern bettelnd ihren täglichen Unterhalt sich erwarben. Hierin suchten sie eine höhere Heiligkeit, als wie sie gewöhnlich den Mönchen zu Theil wurde. — Auch dieses war eine Wirkung des sittlichen Sinnes, der sich auf diese Weise nicht mehr in den Klöstern allein, sondern auch in der Gesellschaft äufserte. Durch ihn traten die Mönche und mit ihnen ihre sittlichen Grundsätze aus den Klöstern wieder in die Gesellschaft ein, wie sie früher aus der Gesellschaft in die Klöster gezogen waren. Ihre Bestimmung war unter der Menge dieselbe, wie die der früheren Mönche in den Klöstern, während diese nur hier und da ihre Sendboten und Bischöfe in die Gesellschaft aussendeten. — Solcher Art waren die *Franciscaner* und *Dominicaner*, die auch als Janitscharen des Papstes die Stützen der Hierarchie wurden. Doch diese Leiter der sittlichen Grundsätze waren zugleich von dem wissenschaftlichen Geiste durchdrungen, der in dieser Periode erwachte. Sie waren es ja (und diefs ist bei ursprünglich bettelnden Mönchen bemerkenswerth), die, von dem Geiste dieses Zeitalters beseelt, die Wissenschaften, besonders die Scholastische Theologie betrieben und an den neuen Universitäten viele Lehrstühle besetzten. Solcher Art waren sodann vornehmlich die früher entstandenen *Carmeliter*, die, aus dem Orient nach Europa verpflanzt, ihren Morgenländischen Fanatismus mit einem strengen sittlichen Sinne vertauschten, der sich am meisten bei den Barfüfser-Carmelitern kenntlich machte. — Und auch bei aller unter den Bettelmönchen entstandenen Verdorbenheit waren sie es dennoch, welche dieses sittliche Gefühl, nach den rohe-

ren Formen der Zeit gestaltet, allen Classen der Gesellschaft, auch der Hefe des Volkes überlieferten.

So waren die Verdienste der Mönche beschaffen, so lange unter dem Volke selbst kein besserer Geist erwachte; denn geschah diefs, so war ihr veraltetes Scholastisches System, wie ihr Anschliefsen an die Kirche ein Hindernifs eines helleren Lichtes, welches sie im Gegentheil auszulöschen suchten. Inzwischen vergesse man nicht, dafs aus ihnen die Reformatoren hervorgegangen sind. Oder war es nicht eben dieser Reformationsgeist, welcher in der schon verdorbenen Anstalt der *Canoniker* sich zeigte, als diese ursprünglich auch sittliche Anstalt bereits zu einer nach Geldgewinn strebenden oder hierarchischen erniedrigt war? Und als die Sittlichkeit der Canoniker verfiel, da traten nicht allein unter denselben reformirende Geistliche auf, sondern es suchte vorzüglich der durch Norbert (1120) gestiftete *Prämonstratenserorden* eine geregeltere Lebensweise ungeregelten Geistlichen aufs Neue anzuempfehlen; und so entstanden die *regulirten Canoniker*.

Doch gaben hauptsächlich die Niederlande das Beispiel, wie dieser sittliche Sinn, der von den Mönchen sowohl als von den Canonikern ausging, in das tägliche Leben eintreten konnte, nämlich in Gerhard Groote's *Stiftung der Brüder des gemeinsamen Lebens*. Da sah man einen Orden ohne Mönchsgelübde, also frei von diesem kindischen Bande; einen Orden (wie der Name eigenthümlich ausdrückt) von *Brüdern*, für das gemeine Leben bestimmt, und schon deshalb höchst wichtig, weil er mehr, als irgend ein anderer, den sittlichen Sinn mit dem wissenschaftlichen verband, weil er Schulen errichtete und dadurch in der Europäischen Bildungsgeschichte eine äufserst wichtige Stelle behauptete [58].

---

58) Man sehe die von der Utrechter Gesellschaft gekrönte Abhandlung von Delprat: *Verhandeling over de Broederschap van Geert Groote en de Fraterhuizen.* Utrecht 1830. Man vergleiche auch Th. Adr. Clarisse, *Over den geest en de denkwijze van Geert Groote, kenbaar uit zijne Schriften, met aanteekeningen van Prof. J. Clarisse,*

Auf diese Weise begann nun diese Saat bei zunehmenler Volksentwickelung ganz anders, als früher, zu keimen, icht mehr in Klöstern und Capiteln allein, sondern auch in er Gesellschaft und unter den Völkern. Man sah sie in er Kirche immer mehr, trotz dem Sittenverderben und em Widerstande der Geistlichen und der Kirche, vermittelst er Kraft des Evangeliums durchbrechen. — Doch sie rurde besonders durch *die Mystiker* genährt. Zwar entstellen sie die Lehre; aber von einem sittlich-religiösen Sinne usgehend, richteten sie Alles auf das practische Leben. 'ugend und Gottseligkeit waren ihr Hauptziel; nur wurden iese auf eine verkehrte Weise ausgeübt. Sie standen den cholastikern gegenüber, und haben gewifs mehr als Anlere gewirkt, um den sittlich-religiösen Sinn der Völker ur Reife zu bringen; denn sie führten zum Gefühle des Bedürfnisses der Tugendübung und trugen die sittlichen Grundsätze auf das Leben selbst über. — Auch an ihrer Spitze steht der heilige Bernhard.

Da traten auch *die Waldenser*, die Bewahrer eines reineren Christenthums und die ersten Reformatoren einer entarteten Kirche, aus ihren Schlupfwinkeln hervor, und lehrten, alles Widerstandes und aller Verfolgungen, die sie ertragen mufsten, ungeachtet, was der Christenheit gezierne. Ihr Geist wirkte unter dem Volke.

Nicht mehr waren es nun blofs Mönche und Geistliche, bei denen der Saame sittlicher Bildung entkeimte, es waren die Nationen, deren geistige, wissenschaftliche und politische Entwickelung mit der sittlich-religiösen Hand in Hand ging. Daher kam die allgemeine Sehnsucht nach einer *Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern*, die, wenn auch früher entstanden, doch jetzt mehr in ihrer ganzen Kraft sich zeigte. Nicht länger blieb man gleichgültig gegen das wachsende Sittenverderben der Geistlichen, Bischöfe und Päpste, der Mönche und Canoniker, oder gegen die Mifsbräuche der

---

im *Archief voor kerkelijke Geschiedenis*, Th. 1. S. 355 ff., fortgesetzt von J. Clarisse, Th. 2. S. 245 ff., nebst Beilagen und Anmerkungen, Th. 3. Beilagen S. 1 ff.

Herrschsucht; nicht länger erhob sich dagegen nur ein Odo, Berno oder ein Bernhard, sondern überall drang man auf eine Reformation dieser Art. Sie wurde die Losung der Christen, und was im zehnten Jahrhundert die Deutschen Kaiser zu bewirken trachteten, was ein Gregor bezweckte, das wurde mehr und mehr Bedürfnifs der Völker. Darauf drangen Mönche sowohl als Geistliche; diese Forderung hallte später durch die Säle von Constanz und Basel und wurde dort auf den Kirchenversammlungen von den Nationen und deren kirchlichen Vertretern erhoben. Eine solche Reformation wurde endlich auf das Andringen der Völker von dem Päpstlichen Stuhle verheifsen. Diese Verheifsung schien nun der Triumph des erwachten sittlichen Sinnes der Völker über Eigennutz, Herrschsucht und Despotismus der Päpste.

§ 22.

Die Bibel und ihre Wirkung auf die Völker.

Doch dieser Triumph war nur scheinbar. Wenn man damals von einer Reformation der Kirche sprach, so meinte man nur eine Reformation der Sitten, und wenn die Kirchenversammlungen darüber verhandelten, so galt es nur der Abschaffung einiger Mifsbräuche der kirchlichen und Päpstlichen Macht, nicht der Kirche, noch der entarteten Religionslehre selbst. Inzwischen mufste das Christenthum auch diese Reformation bewirken und auch hierdurch auf den innern Sinn seinen Einflufs ausüben. Doch dazu schienen die Völker früher noch nicht reif. Zwar heischten sie Freiheit des Handelns: aber auch die Freiheit des Denkens wurde bei der durchbrechenden Verstandesreife allmälig die Quelle einer Reformation der Lehre. Und diese letztere Reformation wurde nicht vermittelst der Hierarchie, oder der Kirchenversammlungen, sondern gegen ihren Willen durch die Bibel bewirkt.

Längst schon war die Bibel ein verschlossenes Buch für die Völker gewesen. Das Bedürfnifs derselben hatten die barbarischen Nationen, die weder lesen noch schreiben konnten, nicht, und die Priester benutzten die Unwissen-

heit und den Aberglauben der Menge, um ihr dieselbe ganz zu entreifsen. Aber als die Schulen schon zu wirken begannen und das Lesen den ersten Grund zur Bildung legte: so regte sich auch die Begierde nach dem Bibellesen. Sie war die Frucht der Verstandesreife, verbunden mit dem sittlichen Sinne. Allmälig traten Mönche und dann auch *die Mystiker* auf, die, ein practisches Christenthum anstrebend, den Gebrauch der Bibel empfahlen. *Albigenser* und *Waldenser* machten, wie ihre Vorläufer, die Christen auf sie aufmerksam. Auf diese Weise wurde das Verlangen nach ihr geweckt. Begierig suchte man nach Bibelhandschriften, die aus den Klöstern schon unter das Volk übergingen. Und diese Begierde zeigte sich immer stärker.

Um so mehr aber widersetzten sich Aberglaube und Priesterzwang, d. i. die Kirche, dem Bedürfnisse des Herzens, das sie mit Ablässen zufrieden zu stellen suchte. Zu *Metz* verbrannte man alle vorhandene Exemplare einer Französischen Uebersetzung biblischer Bücher (1200). Man verbot den Laien das Lesen der Bibel und gestattete nur in Lateinischer Sprache einen Auszug für den Kirchendienst und die Gebete und Gesänge an die heilige Jungfrau (*Breviarium pro divinis officiis et Horae B. Mariae*). Doch die Stimme des Verstandes und Herzens liefs sich nicht unterdrücken. Der durch Mystiker und Waldenser ausgestreuete Saame entkeimte mehr und mehr in der Christlichen Kirche, besonders seitdem nun der Verstand reifte. Da fühlte man, dafs man etwas Anderes bedürfe, als der Lehre des Aberglaubens. Und wer die Bibel las, der erkannte, dafs man von deren reineren Vorstellungen abgewichen war. Dadurch erwachte das Gewissen. Und hier erst fand man, was man in der Kirche und bei den Priestern nicht angetroffen hatte: Befriedigung für den sich entwickelnden Verstand, für den religiösen Sinn und für das Gewissen. Gar bald bemerkte man, dafs man Mehr bedürfe, als einer Reformation an Haupt und Gliedern, man forderte zugleich eine Reformation der Lehre.

Dieses unter den Völkern erwachte Gefühl wurde auf

den Universitäten genährt, ja, von den Christlichen Lehrstühlen herab gepredigt. Es war daher kein Wunder, daſs nun in allen Ländern für eine solche Reformation der Lehre u d der Sitten öffentliche Stimmen sich hören lieſsen; daſs ein Wiklef auf der Hochschule zu Oxford und ein Huſs auf dem Lehrstuhle zu Prag sie verlangte. Und da nun einmal diese und andere Wortführer der Völker aufgestanden waren: so wurde das Bedürfniſs überall gefühlt und allenthalben erweckt; man fand in vielen Ländern Wiklefiten, und der Handel mit England verbreitete, wie früher das Christenthum, so jetzt den Geist der Kirchenreformation; und gerade der von den Katholiken unternommene Krieg gegen die Hussiten machte deren Lehre in den andern Ländern Europa's bekannt. Damals war die Buchdruckerkunst erfunden, und sie verbreitete die Bibelabdrücke unter die Nationen. Durch die Bibel unterrichtet, begann man zu zweifeln an der *Unfehlbarkeit* sittenloser Päpste und bestritt die Lehre von der *Transsubstantiation.* Vor Allem aber gab die Lehre von *der Rechtfertigung vor Gott* dem religiösen Christenherzen eine Befriedigung, die man anderswo nicht fand; sie machte das Bedürfniſs einer reineren Lehre, als die vom Ablasse war, fühlbar, und so trat man mit einer allgemeineren Sehnsucht nach der *Lehre von der Gnade* aus dem funfzehnten Jahrhundert heraus.

§ 23.

Die Europäischen Völker beim Eintritte des sechzehnten Jahrhunderts.

Es giebt keine glänzendere Periode in der Geschichte der Völker, als das sechzehnte Jahrhundert, weil wir in demselben die ganze Kraftentwickelung einer erwachenden Menschheit anschauen. Während des Laufes der Jahrhunderte fortgeschritten, stehen die Völker in voller Reife da. Von welcher Seite wir sie auch betrachten mögen, überall wird uns dieſs sichtbar.

In der *politischen Welt* gestalteten sich nun viele Reiche zu unabhängigeren Staaten, und aus diesem Chaos von

Stämmen erhoben sich überhaupt viele der neuen Staaten zu selbstständigem und politischem Volksbestehen. So steht zu Anfange des sechzehnten Jahrhunderts die Schweizerische Bundesgenossenschaft als eine die Volksfreiheit gründende Republik da: eins der wenigen Beispiele in Europa! Vorzüglich bemerkenswerth aber ist es, dafs, wie früher eine allgemeine Weltmonarchie durch die Kirche gegründet worden war, dieser kirchlichen Weltmonarchie gegenüber, jetzt eine politische Europäische Monarchie sich zeigte, an deren Spitze Carl V. stand, und in welcher sich die politische Kraft vereinigte; denn da waren die Reiche Spanien und Italien, das mächtige Deutsche Kaiserreich und die Niederländischen Provinzen verbunden. Da vereinigte sich das Lateinische und Germanische Europa, und dieses unermefsliche Gebiet war nur *einem* Beherrscher, Carl V., unterworfen. Aber zugleich gab diese Herrschaft wieder Veranlassung zu dem Gleichgewichte der Staaten. Frankreich unter Franz I. und England unter Elisabeth, der gröfsten Frau ihrer Zeit, erhoben sich gegen Spanien, und stellten, jedes für sich, sein politisches Bestehen fest. Nun war Europa politisch erwacht; und aus solchem Kampfe ging endlich auch die Republik der vereinigten Niederlande hervor, als ein Beweis, wie in Europa Volkskraft und Volksfreiheit, unabhängig von der belebenden Hand eines Königs oder Kaisers, unter der Nation republikanisch sich erheben konnte. Das politische Leben war erwacht.

Nicht anders reiften diese Völker nach ihrer *wissenschaftlichen Seite.* Unter den Medici's war in Italien das Studium der alten Literatur und Kunst erwacht, und von Italien aus verbreitete es sich durch ganz Europa. Die Wiederherstellung der Wissenschaften führte das neue Leben in Europa ein, und überall traten Beförderer derselben auf. Oder steht nicht an deren Spitze ein Erasmus, das Wunder seiner Zeit, als ein des sechzehnten Jahrhunderts würdiger Sohn? Die Niederlande hatten ihn Europa geschenkt, und alle Völker bestrahlte sein Licht. Dieses Licht verscheuchte die Nebel der Unwissenheit, und vor demselben wichen die letzten Ueberbleibsel der Barbarei des Mittel-

alters. Von nun an ersetzte die reinere Platonische Philosophie die des Aristoteles; die früher in Europa zurückgekehrten Griechischen und Lateinischen Musen fanden überall ihre Verehrer. Der Kunstsinn beseelte die Italienische und Niederländische Schule. Die Wissenschaften, durch Verstandesreife und geläuterten Geschmack, welcher vornehmlich aus den Alten geschöpft war, gereinigt, erhielten in Europa einen festen Sitz. Ueberall erblickte man Thätigkeit, Schnellkraft und Begeisterung auf dem Gebiete der Wissenschaften. Die Umgestaltung der Wissenschaften war vorhanden; und die Völker sind auch wissenschaftlich erwacht.

Wo die Völker politisch so ihre Kräfte fühlten und der Verstand zur Reife gelangt war, da war allerdings die Religion und die Kirche des Lateinischen Europa nicht länger für das Germanische Europa passend und geeignet. Nein, wie vormals, als die Lateinische Kirche und die ihr eigene Hierarchie sich erhob, die Griechische Kirche sich von ihr trennte: so konnte nun, da die Germanische Welt reifte, diese nicht länger mit der Lateinischen verbunden bleiben. Sie entwickelte in Religionslehre und Kirchengebräuchen einen eigenen Character, und so entstand die Reformation.

Waren doch die sittlichen und *religiösen Bedürfnisse* der Nationen bereits vorhanden, und man wartete nur auf Gelegenheit, sie zu befriedigen. Nachdem die Lehre der Kirche vorgetragen war, und eigenes Schuldgefühl und Bedürfnifs der Sündenvergebung einen Luther zu einem genaueren Lesen der Bibel angetrieben hatte, gerade damals (welche wunderbare Führungen der göttlichen Vorsehung!) veranlafste der erwachte Kunstsinn der Italiener einen Leo X., aus dem Geschlechte der Medici entsprossen und mit deren Kunstsinne beseelt, diesen auf das Christenthum überzutragen. Zu dem Ende wollte er in dem Sitze der Christenheit, in der Priesterstadt Rom, auch ein Kunstwerk eines Christlichen Baues als Mittelpunct eines versinnlichten Christenthums errichten und deshalb die Peterskirche in Rom vollenden. Ueberallhin sandte er seine Ablafsprediger

aus, um mit kirchlicher Vollmacht die Stellen des Himmels zu vergeben und sich Geld zu verschaffen. Aber nicht mehr waren die Völker, was sie sonst gewesen: sie waren erwacht. Auch der Verstand und der sittlich-religiöse Sinn fand in einem nichtigen, durch die betrügerische Hand des Papstes und der Dominicaner ausgestellten Ablafsbriefe keine Befriedigung mehr. Man hatte es in der Bibel gelesen, dafs die Sündenvergebung (und deren Bedürfnifs fühlte man) nur durch die Rechtfertigung mittelst des Glaubens an Jesus Christus erworben werde. Und hier traten die sittlichen Stimmführer des Volkes auf. Was im Lateinischen Europa, besonders in Italien und Spanien, schon angefangen und vorbereitet war, das kam im Germanischen Europa zum Vorschein. In Sachsen standen Luther und Melanchthon, in der Schweiz Zwingli und Calvin auf, während Erasmus ihrer Lehre die Herzen öffnete. Diesen sittlichen Führern reiheten sich die Germanischen Völker an. Was Päpstliche Macht und Inquisition zur Ausrottung der Reformation in Spanien und Italien vermochten, das vermochten sie nicht in Deutschland oder den Niederlanden. Da öffnete man die Bibel, und man zog daraus eine richtigere Kenntnifs, eine reinere Tugend, einen besser begründeten Glauben. Da stürzte man mit vereinigter Kraft die Grundsäulen der Lateinischen Kirchenhierarchie, die hier schon früher untergraben war, aber auch jetzt noch unter den südlichen Völkern sich behauptete; und bei diesem Sturze stand im nordwestlichen Europa das Christenthum unwandelbar fest, als das Gebäude Gottes mit der Aufschrift: *Es trete ab von der Ungerechtigkeit, wer den Namen Christi nennet!* So war bereits die Reformation angebrochen, als der Triumph des sittlichen und religiösen Gefühls der Germanischen Völker.

Fassen wir Alles zusammen! — Die Erziehung der Völker ist nun beendigt. Indem das sechzehnte Jahrhundert anbricht, stehen die Neueuropäischen Nationen auf einmal in männlicher Kraft vor uns da. Ganz Europa erwacht: die Politik in jedem seiner Länder, der Kunstsinn und die

Wissenschaften leben in Italien wieder auf, aber der höhere sittliche Sinn in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden, jene also im Lateinischen, dieser im Germanischen Europa; jene theilen ihren Geist diesem mit; aber für diesen höheren Sinn waren Italien und Spanien, theilweise auch Frankreich, unempfänglich. So gehen diese beiden Richtungen Hand in Hand, und es scheint eine politische, geistige und wissenschaftliche Umwälzung unter den Völkern erfolgt zu seyn, dergleichen in Europa's Geschichte noch nimmer vorgekommen ist. — Sehet, ganz Europa ist in Thätigkeit. Hier zeigen sich politische, anderswo auch geistige und religiöse Kräfte. Reibung erzeugt Flamme. Hier erblicken wir Italien und das Zeitalter der Literatur, so wie Carls Reich, dort Bildung, Wissenschaften, Reformation und Buchdruckerkunst. Ein Jahrhundert stellt Carl V. und Elisabeth, Leo X. und Erasmus, Luther, Zwingli und Calvin, als eben so viele Repräsentanten der Bedürfnisse der Völker, nahe an einander. Auch jetzt wird die Religion die Führerin derselben, der Protestantismus sowohl als die Kirche Roms. Das Mittelalter ist vorüber, die neue Geschichte eröffnet.

Beschlufs.

Wir haben uns bemühet, dem Pfade nachzuspüren, der durch das finstere Mittelalter läuft, und am Ende dieser historischen Betrachtung werfen wir einen Blick auf das durchgangene Feld zurück, und auch hier drängen sich einige Bemerkungen unserm Geiste auf.

Wir sahen also, welche Stelle das Mittelalter in der Geschichte einnimmt. Man hat gefragt: ob das Mittelalter uns keinen Rückgang der Völker und der Menschheit wahrnehmen lasse, und woher dieser zu erklären sey? ob es folglich nicht besser sey, dasselbe zu übergehen, um die Völker erst im sechzehnten Jahrhundert zu beobachten? — Aber auf diese Fragen antwortet die Geschichte desselben,

aus dem Gesichtspuncte der Volksentwickelung betrachtet: sie fafst keinen finstern Zeitraum in sich, in welchem nur Rohheit und Gewalt sich zeigen, sondern vielmehr die *Entwickelungsperiode der Neueuropäischen Völker.* Von da beginnt *deren* Geschichte, nachdem die alten Griechen und Römer von dem Schauplatze abgetreten sind. Darum kann hier von keinem Rückschritte der Völker die Rede seyn, weil dieser nur von einer und derselben Nation gilt. Hier sind es neue Völker, die sich zu entwickeln streben. Sie, die einmal die Kraft Europa's und die Manneskraft der Menschheit offenbaren sollten, so wie in sittlichem Sinne so hoch über Orientalen und Griechen erhaben stehen, — sie sehen wir von Barbarei zur Bildung emporsteigen.

Jedenfalls wurden aus den Nomaden oder umherziehenden Völkern, aus Seeräubern und Freibeutern Landbebauer; sie gewannen Eigenthum und Besitzungen, bildeten Stämme, Völker, Staaten, Monarchieen, begrenzten ihr über Europa vertheiltes Gebiet durch Flüsse und Berge und gründeten ihr gesellschaftliches Bestehen. Anfangs in Allem durch Religion und Kirche geleitet, gelangten sie allmälig zur Selbstständigkeit, und sie wandten dieselbe sogleich als die Seele ihres sittlich-gesellschaftlichen Lebens an. So sehen wir sie auch in ihrer geistig-wissenschaftlichen Erziehung, Anfangs in den niedrigsten Schulen, worin man lesen und schreiben lehrte, dann allmälig auch durch das Quadrivium und die freien Künste zu den Akademieen und Universitäten aufklimmen, die erst in den spätern Jahrhunderten entstanden. Ist hier der Erziehung der *Menschen* nicht die Erziehung der *Völker* gleich? Auch diese entwickelten ja alle in ihnen schlummernde Keime, bis Alles auf die ganze geistige, sittliche, gesellschaftliche, wissenschaftliche und politische Reife vorbereitet ist, welche im sechzehnten Jahrhundert anbricht. — Darum behaupten sie in der Europäischen Geschichte dieselbe Stelle, welche in der Lebensbeschreibung eines grofsen Mannes die Geschichte seiner Jugend und seiner Entwickelung einnimmt. Hier ist also kein Rückgang, sondern Fortgang.

Nicht minder bemerkten wir hier, *welchen Dienst das*

Christenthum den Völkern erwies. — Es war ja während des ganzen Verlaufes des Mittelalters das grofse Hülfsmittel zu dieser Entwickelung und Erziehung der Nationen, indem es immer das entkeimen liefs, was in ihnen der Entwickelung fähig war. Erst schlofs es sich an die neuen Staaten an, und war ihnen ein Mittel der Vereinigung, so wie des Uebergangs der Bildung der andern Völker zu den roheren. Damals wirkte es noch einzig und allein auf das äufsere Leben. Aber nach und nach weckte es durch seine Einrichtungen den geistigen Sinn und verband sich mit Wissenschaften und Künsten. Mitten unter dieser Wirksamkeit hatte es schon früh einen sittlichen Saamen unter die Völker gestreut, welcher hier und da unter roheren, dem Geiste dieser Zeiten angemessenen Formen reifte, bis endlich im Germanischen Europa mittelst desselben das sittliche und religiöse Gefühl seine Rechte in Anspruch nahm, sich als Characterzug des Germanen kund gab und zugleich mit der vollen Reife des Verstandes die Reformation vollbrachte. — Wir nehmen also wahr, dafs es auch im Mittelalter keine Volksgeschichte aufser der Kirchengeschichte, und diese nicht ohne jene giebt, dafs die Kenntnifs dieser Periode für den Forscher der Kirchengeschichte unentbehrlich ist, um nicht nur die Wirkungen des Christenthums kennen zu lernen, sondern auch die neueren Begebenheiten, besonders die Reformation richtig zu beurtheilen, und dafs das Mittelalter weder zu dürr, noch zu trocken erscheint, um sich nicht für ihn zur Bearbeitung zu eignen, da er das Christenthum immer mehr auf den innern Menschen wirken sieht.

Diese Betrachtung lehrt uns überdiefs unterscheiden, was dem Mittelalter und was späteren Zeiten zugehört, und sie warnt uns, auf unser Zeitalter zu verpflanzen, was nur einem früheren angemessen ist. Sie sagt uns, dafs das Lehnssystem und das Feudalwesen für das gebildetere Europa nicht mehr passen; dafs die Hierarchie des Lateinischen Europa für das Germanische nicht mehr sich eignet, sobald dieses zur Entwicklung hommt; dafs es also keine befremdende Erscheinung ist, wenn in Protestantischen Staaten

mehr sittlicher Sinn sich offenbart, als in Römisch-gesinnten Ländern; dafs der Protestantismus den Geist der weiter geförderten Germanischen Völker ausdrückt, und vor Allem, dafs der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts keinesweges die Wirkung einer durchbrechenden Philosophie des Unglaubens, noch auch blofs der Ablafspredigt **Tetzels** und **Samsons**, viel weniger des Hasses gegen die Dominicaner und Franciscaner zum Grunde gelegen hat; sondern dafs sie der Triumph des im Laufe des Mittelalters entwickelten sittlichen und religiösen Gefühles, so wie des Bedürfnisses der Völker nach einer reinern Religion, — also der Triumph des in den Herzen der Menschen wirksamen Geistes Gottes und des Erlösers über das Reich des Priesterbetrugs und der Entstellung der reinen Lehre des Evangeliums gewesen ist.

Endlich *lehrt uns*, wie überhaupt die Geschichte der Völker und des Christenthums, so *besonders die Geschichte des Mittelalters die verborgenen Wege der Vorsehung verehren.* Ihr huldigen wir, wo mitten in der über die Völker verbreiteten Finsternifs allmälig Lichtstrahlen durchbrechen, und diese nicht von den Menschen, sondern vom Christenthum ausgehen; nicht minder, wo der Regierer seiner Gemeinde auch die Verirrungen der Menschen, auch die verdorbenen Einrichtungen der Jahrhunderte zu seinem erhabenen Zwecke anzuwenden weifs, wo gerade der Widerstand der Menschen dazu diente, um anderswo unter weniger ansehnlichen und mächtigen einen bessern Zustand vorzubereiten, der, wie es im Gleichnisse von dem Sauerteige vorausgesagt war, allmälig an innerer Kraft gewinnend, Einflufs auf die Christliche Gesellschaft gewann. Hier lehrt uns die Geschichte die Vorsehung anbeten, deren Wege auch in der Führung der Nationen unergründlich sind; die, wie in der Natur, so auch in der sittlichen Welt aus der Finsternifs das Licht hervorruft; die nicht dem Zusammenflusse zufälliger Umstände die Schicksale der Völker überläfst, sondern dieselben nach einem bestimmten Plane leitet, dem gemäfs viele Jahrhunderte hindurch vorbereitet und endlich ausführt; die uns im ganzen Mittelalter eine

geordnete Erziehung der Völker wahrnehmen läfst, der es nicht an Hülfsmitteln mangelt; die das Evangelium Jesu dazu erkoren hat, um den neuern Völkern das grofse Hülfsmittel der Entwickelung aller ihrer Kräfte, besonders für ihre sittliche und religiöse Leitung und Erziehung, und auch unter ihnen eine Kraft Gottes zur Seligkeit zu seyn; die, trotz allem Widerstande der Menschen, mit dem Christenthume ihren Willen vollbringt, und die Weissagung erfüllt: *Die Pforten der Hölle sollen meine Gemeinde nicht überwältigen.* So bleibt auch die Geschichte des Mittelalters Zeuge der göttlichen Weisheit! Die Geschichte der Kirche ist also im vollesten Sinne mehr, als irgend eine andere, die Geschichte der Vorsehung!

Inhalt.

II. Das Christenthum und die Hierarchie in Neueuropa.

IV. Periode. Völliges Reifen und Entwickeln Neueuropa's, 1100—1500.

IV.

Hexaëmeri Andreae Sunonis
Distinctio decima.

Curante

Petro Christiano Kierkegaard,
Philosophiae Doctore Havniensi.

Praemonitum.

Asservatur in bibliotheca Universitatis Havniensis Codex manuscriptus membraneus, constans ex CXXXIV foliis, forma quarta majore, qui continet Hexaëmeron Andreae Sunonis, Archiepiscopi olim Lundensis*), in quo poëmate universum fere theologiae dogmaticae systema complexus est vir eruditissimus. Ad quod describendum preloque vulgandum licet et Codex ipse nitidissime exaratus invitare videatur, et nomen auctoris, viri illius aevi in his regionibus longe clarissimi summisque muneribus functi, cohortari populares: accidit tamen nescio quo pacto, ut nonnisi minuta quaedam frustula, hinc inde decerpta, ex quibus neque de Andrea nostro neque de operis ratione certi quicquam eruere

---

*) Andreas, Sunonis filius, Absalonis propinquus, cursu studiorum Parisiis, in Anglia et Italia absoluto, Canuti, Regis Daniae, Cancellarius evasit; successit deinde Absaloni in sede Lundensi (anno 1201.) et aliquanto post ab Innocentio III. sedis Apostolicae Legatus est constitutus (1212); idem Waldemarum II., cui coronam imposuerat, in expeditionibus Estonicis enixe juvit. Lepra correptus munere se abdicavit anno 1222.; decessit anno 1228. Plura vide sis in *Vita Andreae Sunonis, Archiepiscopi Lundensis.* Auctore Petro Erasmo Müller, Selandiae Episcopo. Hafniae 1830. 4.

liceat, luce fuerint donata. Quam ob causam majorem aliquam hujus operis partem publici juris facere aggressus, ex duodecim, quibus constat, vel libris vel distinctionibus elegi potissimum, quam hic exhibeo, distinctionem decimam, in qua noster, dum in soteriologia praecipue versatur illustranda, et specimen aliquod fidei et systematis theologici velut breviarium exhibuisse judicandus est. In ea autem describenda ita sum versatus, ut non verba solum, sed literas Codicis quam accuratissime exprimerem, excepto quod in literis *u* et *v* itemque in duplici τοῦ ʃ figura, quibus promiscue usus est librarius, idem mihi quoque juris sumsi. Ad interpungendi modum quod attinet, quum in Codice nostro tria tantum signa adhibeantur, ex quibus unum, quod saepissime reperitur, rhythmicum esse videatur, altera duo, interpunctionem maximam et interrogationem indicantia, admodum inconstanter posita sint, vulgarem interpungendi rationem iis substituendam esse putavi. Conservavi tamen, quibus antiquior et originalis subindicari mihi visa est distinguendi sententias ratio, literas initiales majusculas, quoties in Codice positas inveni. Annotatiunculas marginales et interlineares, licet plerumque satis futiles, tamen, ne quid omissum videretur, descriptas infra textum libri collocandas curavi, de quibus monuisse sufficiat, ex scribendi genere plures, saltem duos earum auctores fuisse intelligi.

Haec sufficiant de nostra hac in re opella, qua pro virili efficere studuimus, ut monumentum theologiae Scholasticae haud spernendum tandem aliquando in lucem protraheretur.

Cepti pars operis operum, que conditor orbis
fecit ab initio, finem non absque labore,
qualiscunque metri servata lege, recepit.
Quod, quam difficile fuerit constringere metro
sumptam materiam, vigilanti pectore rimans, 5
vix excusare discretus lector omittet.
Utilitas operis, oculis inspecta serenis,
vix patietur opus a justo judice sperni.

Ad reliquam partem, sociandam iure priori,
progreditur calamus, ut sic recreatio scripta 10
clarescat, sicut est nota creatio facta;
Ut declaretur reparator, qui fuit auctor;
Ut conscribatur per adam data vita secundum,
sicut descripta est per adam mors orta priorem;
Ut, licet innumera, licet excedentia laudem 15
quamlibet humanam, licet exsuperantia quemvis
conatum, merita christi pro posse per eius
auxilium studeam devota pandere lingua:
sicut ade primi curavi scribere culpam,
per quam, corrupto tanquam radice parente, 20
omnes producti corrupti sunt quasi rami
et sic innumera soboles incommoda traxit.
Inmensis meritis quamvis nec paupere possim
ingenio, que sufficerent, nec digna referre,
ut non displiceat saltem, quodcunque minutum 25
obtulero laudis, ad te, noys[1]) alma! recurro,
ad tua securus suffragia convolo, certus
per prius exhibita, quod confidentibus in te
semper proficuum digneris ferre iuvamen.
Si non securo sperarem corde, quod esses 30
auxilium gratum solita pietate datura,
non fasces, quos non possem tolerare, subirem.
Sic operi faveat tua gratia, quatenus ortus,
progressus, finis valeant perferre favorem;
Preveniens[2]), comitans, consummans gratia totum 35
acceptum, totum lectoribus utile reddat.
[3])Non est passa dei bonitas immensa, quod omne
humanum genus ob fede contagia culpe
primi patris ade penas exsolveret ignis
tartarei, semper lueret, sine fine periret: 40
Ne frustra factum fuerit sine fine cremandum;

---

1) *Noys*, i. e. *νοῦς*, adhibetur passim a nostro, et quidem genere feminino, de divina Christi natura.

2) *Preveniens*. Codex habet *Sreveniens*.

3) Alia manus appinxit: *Incipit*.

Ne privaretur omni pietate flagellum;
Ne censeretur plasmator plasmatis osor;
Ne gravior pena quam spirituum, minor esse
culpa videretur hominum, si, quos caro prona 45
et satan in culpam traxerunt, iugiter omnes
torquendi diris herebi cruciatibus essent,
cum pars spirituum maior sit facta beata;
Ne, quod proposuit deus, efficeretur inane,
si nullum ferret hominis plasmatio fructum, 50
si nil proficeret, si prorsus inutilis esset;
Ne, si spes venie prorsus sciretur inanis,
non comitaretur culpam contricio cordis,
cum tamen ob gemitum, propter suspiria cordis
a domino fuerit promissa remissio culpe. 55
Cur homini plastis inpressa fuisset ymago,
cur similis factus auctori, cur super omnes
res sublimatus mundanas, si miser omnis
ignibus eternis esset cruciandus averni,
si quemvis esset mors depastura gehenne, 60
si nullus felix visurus gaudia celi,
sed descensurus infelix omnis ad orcum?
Quamvis ad veniam flexus pietate fuisset,
auxilium miseris inpendere distulit auctor:
Ut culpe gravitas pene gravitate pateret; 65
Ut plus dilata subventio gratior esset;
Ut certos tanta dilatio redderet omnes,
quod nunquam per se prostrati surgere possent;
Ut lex nature prius et lex scripta probate
essent, quod minime possent reparare ruinam. 70
Prima[4]) licet posse standi daret, altera nosse,
utraque spreta fuit; siluit lex prima, perempto
verbere fratris abel, siluit lex altera, postquam
cepit adorare vitulum iudeus, adusque
adventu christi lex inmaculata daretur, 75
convertens animas et ab omni crimine mundans,

4) Supra vocem *Prima* alia manus appinxit: *s. lex n.*, i. e. *scilicet lex naturae*.

hec antichristo tandem veniente silebit.
Lex siluit media, peccati nox iter egit
in cursu medium, quando, qui regnat ubique,
assumpta carne, venit de sede superna. 80
Non potuit baculo lex significata prophete
vivificare genus humanum; quando propheta
advenit, patris eterni filius, et se [5])
ad formam servi contraxit, sponte misertus,
tunc genus humanum destructa morte revixit. 85
Adveniens iuvit custos iesus ense latronum
plagatum, non lex moysi typicata levita.
Nulli lapsorum suffecit propria virtus,
tantum peccati labes infecerat omnes;
quomodo sufficeret ex omnibus unus, ut eius 90
virtus cunctorum dissolvere vincula posset?
Culpe sunt funes, sunt vincula, suntque cathene,
per quas captivi fuerant a demone tenti,
qui captivari meruerunt, iussa superbe
transgressi domino se subtraxere benigno 95
et subiecerunt inimico colla maligno,
se constringentes ipsius sponte cathenis.
Juste detentos statuit iustissimus auctor
nunquam dissolvi, si non homo vincula solvens
sic humilis fieret, solvendis omnibus unus 100
tantum sufficiens, sicut fuit ille superbus,
ob cuius culpam cuncti meruere ruinam,
ut vicium fastus animi contraria virtus
expurgaret, homo sathanam devinceret, a quo
victus homo fuerat, ne, si quis non homo victum 105
et propria culpa prostratum tolleret hosti,
esse videretur violenta ablatio talis,
cum iuste fuerit detentus homo, licet ipsum
fraudibus illaqueans iniuste ceperit hostis.
Hinc, circumventum servum si tolleret hosti 110
efficiens cuncta, quae vult, deus absque labore [6]),

5) Sic legendum videtur. Codex habet *ce se.*

6) Alia manus in margine appinxit: *Nota.*

non posset iustam sathan inde movere querelam.
Sed per iustitiam, que plus prodesse valeret,
apparens humilis tollendum censuit auctor,
quatenus exurgat humilis [7]), cum tale salutis 115
viderit exemplum, qui corruit ante superbus.
Preterea dominum presumpsit spernere servus,
cui se subtraxit et iniquo subdidit hosti;
non possent ergo [8]), nisi compensatio dampni
sufficiens fieret, celebrari federa pacis. 120
Non habuit servus, domino quod reddere posset,
quevis res homine terrena indignior esset,
omnis homo peccator erat, nec par fuit illi,
qui fuit immunis a culpis ante ruinam.
Preterea, cum sit peccato debita pena, 125
et maior pena maiori debita culpe,
sicut suffecit unius culpa ruine
humani generis, sic debuit unius esse
sufficiens pena cunctorum tollere culpas;
sed, cum nullius prostrati afflictio culpis 130
sufficeret propriis delendis, quomodo posset
totius humani generis dissolvere culpas?
Advenit tandem miserendi tempus, ut egro
optatam medicus vellet conferre salutem:
hic, licet imperio posset depellere solo 135
langorem, cuius omni parere necesse est
cuncta voluntati, res omni digna stupore!
elegit medicus medicinam, que, licet egro
utilior, medico tribuenti indignior esset.
Ut, quocunque modo mors venerat, omnibus artis [9]) 140
per medicamenta contraria vita rediret,
non pater aut neuma sacrum [10]), sed natus ad egrum

---

7) Supra vocem *humilis* alia manus adscripsit: *homo*.

8) *Ergo*, — compendium scripturae, quod hoc uno loco inveni, aut *igitur* aut *ergo* significare videtur.

9) Utrum *artis* an *actis* habeat Codex, non liquet.

10) *Neuma* (*πνεῦμα*) *sacrum* passim de Spiritu Sancto a Sunone usurpatur.

descendit, carne sumpta de virgine casta,
ut, velud in celis est patris filius, idem
in terris etiam genitricis filius esset. 145
Ut monas patri, paritas ascribitur eius
proli, spiritui sancto connexio; quare,
cum domini scire servus cupiisset et ipsi
taliter equari, proles, ob quam fuit orta
tempestas, alter ionas est in mare missa. 150
Aut in spiritibus tempestas est prior orta;
lucifer invidit, quod patri par noys esset,
quare presumens ascendere corruit, huius
fraude cupivit homo sicut deus omnia scire,
et propriis caruit, qui non concessa sitivit: 155
sicut cunctorum radix et origo malorum
esse tumor[11]) legitur, sic est dampnosa cupido.
sic tempestatis utriusque fuit noys alma,
et patri similis et par, occasio quedam,
et sic utrimque dampnum fecisse videtur. 160
hinc, ut et angelici fieret reparatio casus,
et salvaretur homo, debuit in mare mitti.
Est lignum vite conpar sapientia patri
(quam qui conprendit, teste est salomone beatus),
hoc in aquam misit helyseus, quando videndus 165
in mare mundanum descendit filius et sic
ad se retraxit ferrum, quod corruit, ad se
humanum revocans genus in primo patre lapsum
et per peccata durum factum quasi ferrum.
Plantatum fuit hoc lignum, quando sibi carnem 170
filius assumpsit, conceptus neumate sacro,
cuius opus david decursus dicit aquarum,
quo velud ignis aqua viciorum extinguitur estus.
ecclesie princeps, dominus iesus et caput exstat,
et sic in medio paradysi dicitur esse. 175
est candelabri medius stipes, tria sunt hinc
brachia, sunt inde tria, iob, daniel, noe, tantum
tres, quos ezechiel salvandos vidit et ante

11) Supra vocem *tumor* alia manus adscripsit: *superbia.*

et post adventum tribuentis[12]) morte salutem.
A patre per genitum cum sit sapientia patris, 180
sic facienda fuit hominum recreatio, sicut
a patre per genitum fuit ante creatio facta.
Hinc sumpsit christus carnem de virgine matre,
ne quam pruritu fedave libidine culpe
contraheret maculam, qui venit solvere culpam, 185
sed compleretur patribus promissio facta,
ut salvarentur in eorum semine gentes;
et fieret causa vite sic femina felix,
ut fuerat mortis infelix femina causa;
et genus humanum salvaret femina fructu; 190
ut genus humanum dampnavit femina fructu,
ac eve fieret actu contraria virgo,
sicut ade fieret christus contrarius actu,
quamvis exstiterit prior eva figura marie,
sicut adam christi typus exstitit atque figura. 195
Se deus ad formam servi contraxit, ut esset
eius sic humilis descensus, ut ante superba
plasmati servi fuerat presumptio, quando
presumpsit velle servus sicut deus esse.
Se deus ad formam servi contraxit, ut idem, 200
et deus ens et homo, iacturam redderet in se
subtracti, et, parti neutri suspectus, utrumque
placaret, parti gratus mediator utrique.
Se deus ad formam servi contraxit, ut actu
et verbo, que sit vite via recta, doceret, 205
et, consummata doctrina sufficienti,
post diras penas et amara obprobria mortis
in cruce supplicium pateretur, quatenus esset
hostia sufficiens nec non perfecta medela
ad culpas hominum delendas, ad redimendum 210
captivum genus humanum de carcere sevi
hostis, ad imperium solvendum mortis amare,
ad portam celi reserandam cuique fideli,
ad servile iugum tollendum legis amare,

12) Sic sine dubio est legendum. Codex habet: *tribuentes*.

ad confirmandum virtutum robur, ad hostes, 215
ne quam iacturam valeant inferre, fugandum.
Justificabantur homines in sanguine christi.
Cum mortem christus pro nobis sponte subisset
tam patris assensu quam sacri neumatis, ad nos
admiranda dei grandis dilectio claret; 220
hinc invitamur, accendimur atque docemur,
ut dominum, qui nos tantum dilexit, amemus;
sic facti iusti cunctarum a sorde lavamur
culparum et diris a vinclis solvimur hostis.
Vel, quia pro nobis sic indignissima passus 225
orbis tocius inmensus creditur auctor,
iustificat nos recta fides culpasque relaxat.
Sicut in erectum serpentem lumina figens
est a serpentum sanatus morsibus olim:
sic, oculis cordis qui respicit in cruce christum 230
suspensum, cunctis culpis mundatur et hostis
eripitur laqueis, et sic fit liber ab hoste,
ut, nichil invento, quod in ipso puniat hostis,
post istam vitam nequeat retinere fidelem.
Pro nobis christi sine culpa sanguine fuso, 235
sunt omnes [13]) plene deleta cyrografa culpe,
ut post hanc vitam iustum, qui regna polorum
promeruit, nequeat sathanas retinere per horam.
nil sathan invenit in christo, quod cruce dignum
esset, quando sine meritis fuit in cruce christus 240
et nullam causam de culpa mortis habebat;
hinc sathane mortem suadenti iure potestas
est prior ablata reserataque ianua celi,
ut christi morte possent intrare redempti
a sathana, licet in precium sapientia tantum 245
se patri obtulerit, non hosti fraudis adepto
retibus humanum genus iniusteque tenenti.
Velatus carne sumpta christus fuit hamus
esca celatus, deitatis cuspis in esca
carnis delituit, quo defixus fuit hostis, 250

13) *Omnes*. Legendum videtur *cuncta*.

quando presumpsit mundam contingere carnem.
Adversus sathanam pro muscipula cruce christus
est usus carnemque suam posuit velud escam;
attractus carne sathanas fuit et cruce captus,
ut, quos possedit, captivos perderet, ex quo 255
auctori nocuit, in quo nil iuris habebat.
Cum censeretur victus iesus, in cruce vicit;
cum christi in manibus crucis essent cornua, mortem
virtus ipsius abscondita fecit abire.
Sic princeps mundi sathan est eiectus, eorum 260
ens princeps, rector, rex, qui mundana secuntur
et propter curas mundi celestia spernunt.
Sic puer et sapiens, peccato purus ab omni,
est melior christus sathana, stulto et sene rege.
dicitur inde senex, quia lucifer ante ruinam, 265
ante creaturam cum celo conditus omnem;
amisit stultus, quos cepit fraude maligna;
propter stulticiam perdix est dictus et ipse:
res sine iudicio congestas perdidit omnes,
natus in empireo regno; quia non sibi stultus 270
prospexit, rebus spoliatus, quas male cepit.
Sic miser effectus et inops; quia sponte quietem
veram deseruit, consumitur absque quiete.
egressum puerum de carcere deque cathenis
iudaice gentis, qui predam substulit hosti, 275
ad patrem constat rediisse, per omnia patri
equalem, regem super omnia regna perhennem.
Hostem, quem faciunt hominum peccamina tantum
fortem, vincivit christus per vincula mortis,
fortior adveniens, homines, quos ceperat hostis, 280
quos tanquam vasa viciis infecerat, hosti
abstulit, ac, omni viciorum sorde remota,
christus dulcore virtutum vasa replevit.
Quos mors eiectos paradyso tradidit orco,
orcum confringens ad celum vita reduxit; 285
Mors stravit morte, quos vita vita beavit;
Quos ligno cepit, per lignum perdidit hostis.
Ecce iesus christus summus fuit ille sacerdos,

in cuius morte, cui patria iure negata
ante, revertendi grata est collata facultas. 290
Eh mulier sapiens, prolis fecunda, lucernam
accendit, quando deitatis lumine testam
implevit nostre nature, celitus orbe
everso, in melius mutatis ante malignis,
invenit dragmam, que corruit in patre primo 295
perdita; quippe fuit radix corrupta future
corruptrix sobolis et perditionis origo
perdita. sic fuerat ovis a pastore reducta;
prodigus in pacem sic est a patre receptus:
huic vitulus datus est, ob eum iesus in cruce passus, 300
anulus est fidei datus, est data gloria celi,
semper perdurans corrumpi nescia vestis;
sed senior frater, iudeus, fratre recepto,
qui sua consumpsit sub iniquo demone vivens,
est indignatus nec patrem visere curat, 305
ex quo non credit, quod conpar filius eius
humani generis sit factus morte redemptor.
Mors christi mortem destruxit, quippe tuetur
recta fides mortis a perpete morte fidelem;
Aut mors destruxit mortem tollendo timorem 310
mortis, ut a multis mors affectetur amara;
Aut mors destruxit mortem, cum nulla sequentem
corporis ac anime nexum mors scindere possit;
Aut apud infernum iusti detentio dicta
mors est, quam destruxit mors indebita christi. 315
Ante dei mortem posite transgressio legis,
ne quisquam pomi vetiti transiret ad esum,
quemque remordebat, et, pena quod reus esset
dignus pro culpa, sathan insultando monebat [14]).
legis contempte talis memoratio scripta 320
cautio decreti censetur, quam quasi iudex
contra nos tenuit hominum iustissimus auctor,

---

14) Juxta versus 316—319 in margine manus alia adjecit: *In epistola ad colocen.: delens, quod adversum nobis erat cyrographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci.*

et sathan opposuit velud accusator, adusque
sublatam e medio affixerit in cruce christus,
ne quis eam timeat, nec iusto possit ob ipsam 325
post mortem christi sathan insidiator obesse.
Est crucifixus homo noster vetus in cruce christi:
fomes peccati, quo pululat usque vetustas[15]),
sic fuit in christi cruce debilitatus[16]), ut inde,
corpore peccati destructo, quod quasi quedam 330
extat congeries peccatorum, licet insit,
non obsit, non in mortali corpore regnet,
non dominans faciat hosti servire redemptum,
si non servicio victi se mancipet ultro
et per consensum vires homo reddat inermi, 335
quem debellavit devincens in cruce christus.
Petrum, qui verbis ancille cesserat ante,
post christi letum non terruit ira potentum.
Sic christi pene solius simpla vetustas
et pene et culpe nostram consumpsit utramque, 340
dum, quod non rapuit, messias in cruce solvit;
primus adam siquidem rapuit solvitque secundus:
manducans vetitum, cupiens sicut deus esse,
infelix rapuit et ab alto corruit alter[17]);
felix, ut lapsus erectus ad alta rediret, 345
se precium solvit ultroneus in cruce patri.
Suscepit christus legalia, non ut ab ipsis
emundaretur, cum semper mundus ab omni
esset peccato, sed servis tolleret eius
sanguine salvandis onus inportabile legis. 350
hinc circumcidi voluit carnaliter ille,
qui circumcidi nequaquam in corde valebat,
ut finiretur trux circumcisio carnis,
et firmaretur pia circumcisio cordis,

15) Juxta Verss. 327—328. in margine: *In epistola ad Romanos: hoc scientes, quia vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati, ut ultra non serviamus peccato.*

16) Supra vocem *debilitatus* alia manus addidit: *homo vetus.*

17) Supra vocem *alter* adscriptum est: *adam.*

cum carnem incidi nil prosit, spiritus autem 355
vivificet; membrum cum circumciditur omne
a vicio, tribuit pietas divina salutem.
que precessit, erat typus eius, quam petra christus
inplevit, quare, per christum re patefacta,
que typicata fuit, vanescere debuit umbra. 360
Cultro christus erat typicatus petra petrino
octavoque die surrexit, quippe per ipsum
a cunctis viciis hic circumcidimur et post
in celo pena circumcidemur ab omni,
sanctis octava cum celica venerit etas. 365
Est circumcisus in solo corpore christus,
ut concidamus a nostris omnibus, eius
exemplo docti, peccata superflua membris;
ut conpareret abrahe de semine natus;
ut, mutaturus legem, non, cum nimis esset 370
dura, videretur mutasse novamque dedisse,
ne sentiret eam duram, pateretur amaram.
Non tantum corpus peccati destruit, immo
robur virtutum prestat crucifixio christi:
quid posset corda iustorum plus in amore 375
confirmare dei, quam credere, quod deus ultro
perpessus fuerit pro servis in cruce mortem?
Si vigili mente tractares, quod deus auctor
rerum, qui nullis eget, et valet absque labore
omne suum placitum conplere, flagella, labores, 380
invidie sannas, alapas, spurcissima sputa
pro te dignatus fuerit tolerare crucisque
tandem tormenta turpissima sponte subire,
ut sic castiges ipsius dogmate carnem,
ne caro spiritui dominetur, sed mala vitans 385
culparum bona virtutum secteris, ut arcem
celi conscendas, effectus liber ab hoste:
qualiter auderes ab amore recedere christi
et victo sathane rursus submittere collum?
Ex virtute crucis est et crucis utile signum, 390
signum demonia crucis exhorrent, cruce victa,
et fugiunt, quociens ipsis opponitur, unde

signatos sancte signo crucis efficit inde
signum securos, quod ab ipsis effugat hostes.
Mors christi mortem destruxit vitaque vitam 395
instruxit; nobis est morte redemptio mortis
et christi vita vivendi regula facta.
Nil egit vel ait mortali corpore, quod non
serviret nostre, scriptura teste, saluti,
ut nos certificent vestigia visa magistri, 400
que via perducat ad celica regna sequaces.
In cruce pendere docuit nos, quando pependit,
quo caput[18]) ascendit, si scandere membra velimus.
Non crux erigitur a nobis mortis amare,
quamvis mors capitis nos mortem cogat amare, 405
que fieret quamvis inpar retributio mortis
illius, que nos omnes a morte redemit.
Hinc, licet inpariter, saltem pro posse, propheta
se responsurum merito promisit herili,
in mortis calice merituro dona salutis. 410
Quam plures sancti, vestigia sacra sequentes
christi, morte brevi vitam meruere perhennem!
Crux tamen exigitur levior, crux dulcis amoris,
quamvis hic expers cruciatus non queat esse.
Crux habet hec latum, longum, sublime, profundum: 415
Ut sit latus amor, quivis inimicus ametur;
Ut longus, duret, in fine corona sequatur;
Ut sit sublimis, sit in ipso intentio recta;
ut, quod celatur, habeat crux ista profundum,
non ascribatur meritis dilectio nostris, 420
sed, cur auctor eam dederit, fateamur opertum.
Ad mala ne pedibus, manibus moveamur agenda,
preceptis domini confixi[19]) sint quasi clavis!
Expansas largasque manus habeamus egenis!
Mentem, que caput est, pungat conpunctio spina[20])! 425
Ne videant vana, caligent lumina nostra!

---

18) *Caput*. Annotatio interlinearis habet: *christus*.

19) Ad vocem *confixi* in margine adjicitur: *pedes et manus*.

20) Annotatiunculam marginalem lectu difficillimam omisi.

Sint oppressorum patule clamoribus aures!
Pandatur latus, ut dilectio prodeat extra
et sic ex sede cordis procedat ad actum!
Vel[21]) cor vicinum lateri lesum fuit, unde, 430
ut compescamus a vanis corda, docemur.
Mors fuit electa, que mortem tolleret et nos
informans nostre prodesset tota saluti,
qua nulla utilior redimendis, nulla valeret
nobis a viciis curandis aptior esse. 435
quis servus tanti domini presumeret esse
tantis ingratus et tot meritis, nec amaret
tantum, qui tanto servum prevenit amore?
Cui duros christi cruciatus corde videnti
dura videretur crux, que debetur, amoris, 440
que persuadetur cruce significata salutis?
Sic exaltatus ad se deus omnia traxit;
servi, per mortem domini de morte redempti,
sunt tracti meritis, ut ament dominumque sequantur
et post hanc vitam regnent in pace perhenni. 445
Sic crucis in palmam christus conscendit et eius
fructus apprendit, animarum milia multa[22]).
Verum dicuntur omnes unus, quibus unus[23])
est amor, una fides, unum lavacrum, caput unum.
hinc in piscinam descenderat angelus unus; 450
christus consilii magni fuit angelus iste,
turbabatur aqua, populo crucifige! strepente;
sed sanabatur unus, per quem tamen omnes
sunt designati, salvandi sanguine christi;
cum currant omnes, bravium tamen accipit unus. 455
Sic deus a ligno regnavit, morte redemptos
efficiens iustos et rectos corde fideles.
Sic splendente super humerum cruce, quod iesus esset

---

21) *Vel.* Codex habet *vAel.*

22) Juxta Verss. 446—447. margo: *Salomon in canticis canticorum: Dixi: ascendam in palmam et apprehendam fructus eius.*

23) Margo: *Apostolus ad Ephesios: unus dominus, una fides, unum aptisma, unus deus et pater omnium.*

perpes et omnipotens princeps, clarescere cepit.
Sic pater ob mortem christo nomen super omne 460
nomen donavit, ut in eius nomine flecti
debeat omne genu, quia sciri, quod deus esset,
cepit post mortem, cum surrexisse pateret
ipsum de morte, qui mortem sponte subivit
(crebro dicuntur fieri, dicuntur oriri 465
res, quando primo conparent, primo sciuntur):
gloria post mortem despectam iure secuta est,
mors humilis meritum fuit, exaltatio merces.
Eneus est serpens iesus exaltatus: in ere,
quod deus, et, quod sit mortalis, in angue notatur, 470
es durat, mors per serpentem venit in orbem.
Virga potestate deus est, conversaque virga
est in serpentem, quando deus est homo factus;
hunc metuit moyses et fugit, quando peremptum
discipuli fugiere iesum, quasi non deus esset; 475
post tenuit caudam moyses, serpensque reversus
est in virgam, discipuli conpleta videntes,
cum surrexisset, promissa fidelia christi,
credere ceperunt, quod homo simul et deus esset.
Quando resurrexit christus, dubitacio cessit 480
et magis aucta fides, magis elucescere cepit.
In colubrum virga moysi conversa magorum
consumpsit colubros, christus medicamine mortis
mortem destruxit, diris serpentibus ortam.
Aut virga moysi typicata est crux sacra christi: 485
Ut virga pharao devictus, sic cruce demon,
hic virga, ille cruce, dure est cruciatus uterque.
de christo scripsit moyses, hinc dicitur apte,
virgam sive crucem christi tenuisse prophetam.
Accipitur per serpentem sapientia, brutis 490
omnibus in genisi legitur prudentior anguis.
Primo stulticia verbum crucis est reputatum,
post reputabatur sapientia maxima, maior
omni, quam quisque sapientum posset habere:
sic colubro moysi colubri periere magorum, 495
emicuit cunctis christi sapientia maior

et prorsus stulta mundi sapientia visa est.
Hac virga rubrum mare pertransivit hebreus,
est cum militibus pharao submersus in undis:
sic, fuso factum quasi rubrum sanguine christi, 500
emundans salvat sacrum baptisma fideles
et mersum sathanam cum culpis cedere cogit.
Tam mors agni quam rubrum mare iuvit hebreos,
tam lavacrum mundat iustos quam passio christi.
Tam per aquam nobis venit quam sanguine christus, 505
de cuius latere manabant sanguis et unda.
Hec sacramenta duo significata fuerunt[24]):
limpha de cinere vacce facta, quia christum
vacca figuravit, cinis est memoratio mortis;
sicut mundavit homines aspersio limphe, 510
culparum sordes abolet baptismatis unda.
integra vacca fuit etate et ruffa colore,
absque iugo semper, macule cuiuslibet expers:
in quovis opere perfectus, sanguine ruffus,
absque iugo culpe mortalis, mundus ab omni 515
christus erat macula veniali, secula mundans.
Limpha marech propter lignum dulcescere cepit,
et cruce pensata christi dulcescit amarum.
Ut petra fudit aquas virga, sic in cruce passi
a christi latere fluxit cum sanguine limpha. 520
sic ysaac ligna crucis alme ligna fuerunt,
in quibus est[26]) aries, homo christus, passus, at idem,
ens ysaac deitate, nichil fuit in cruce passus.
celestis patris abraham typus exstitit: unum,
quem genuit, voluit exsolvere debita morti, 525
et patri placuit celesti passio christi.
inter iudaice gentis pingentia[26]), dure
ut vepres, odia pacienter filius hesit.

---

24) Ad Verss. 505—7. margo: *In epistola Johannis: hic est, qui venit per aquam et sanguinem, iesus christus, non in aqua solum, sed in aqua et sanguine.*

25) *Est*; emendatio interlinearis: *ens*.

26) *Pingentia*; emendatio interlinearis: *pungentia*.

Qui pro peccatis occidi debuit hyrcus,
humane christi nature, sed typus alter 530
divine tantum fuit, emissarius hyrcus.
Sic crux est vectis, cui botrus christus adhesit,
et duo vectores duo sunt, gentilis, hebreus [27]).
Sic duo ligna crucis vidue duo ligna fuerunt:
ecclesie vidue, veneranti ligna salutis, 535
non vel deficiet unguentum neumatis almi,
vel christi munda caro significata farina.
Ut carnem christus assumpsit, quatenus esset
nobis in precium, sic sumpsit, ut esset in escam.
Panis, quem christus pro vita contulit, eius 540
mundum corpus erat, ut, sicut venit ob escam
mors prius in mundum, sic esca vita rediret;
Ut cibus angelicus hominum pariter cibus esset;
Ut non deficerent anime, si pane carerent,
sicut deficiunt subtracto corpora victu. 545
Quisquis de pane non manducaverit isto,
non in se vitam semper cruciandus habebit.
Hic cibus est anime, non corporis, et, nisi mundus,
nullus presumat escam contingere mundam.
Quisquis presumit indigne sumere, teste 550
paulo, iudicium sibi summit, dignus averno.
Ut iusto mortem pacienti vita paratur,
iniusto sic mors audenti sumere vitam.
Ut iustos semper typicatus pasceret agnus,
ad meliora bonis meritis transire studentes, 555
sicut iudeos paschalis paverat agnus,
servantes septem festum paschale diebus,
in tanto numero tempus signantibus omne,
cum septem tempus pertranseat omne diebus.
Hinc in vere die domini, decima quoque luna [28]), 560
tendens ierusalem iesus est in honore receptus

27) Supra vocem *gentilis* adjectum est: *scilicet*, deinde *et* adscriptum supra vocem *hebreus*.

28) In margine adscriptum est: *Nota*.

et quarta decima luna contraditus igni
penarum, tensus cruce sexta luce pependit
et post, in tumulo septena luce quiescens,
octava elegit a morte resurgere tantum, 565
ut nos post lacrimas, cordis suspiria, penas,
pro culpis habitas, post pacem sive quietem
iusticie gratis collate, carne resumpta,
octava surrecturos etate doceret,
et manifestaret, quod significatus in agno 570
paschali fuerit, redimens a faucibus hostis
morte sua genus humanum, quo tempore morte
agni paschalis fuit a pharaonis iniqui
imperio populus effectus liber hebreus.
Quare, que iussa sunt hystorialiter ante 575
iudeis, typicum tantum comedentibus agnum,
debent servare nunc spiritualiter omnes,
qui sacris veri pascuntur carnibus agni.
Sic sanguis supra postem ponatur utrumque,
quatenus et corde credatur passio christi, 580
nec, quam cor credit, formidet lingua fateri;
sed supra positum limen, frons corporis, instar
edis claudentis hominem, radiante patenter
insignita cruce, fateatur abesse pudorem.
Sic salvabantur omnes a morte gementes, 585
quorum signavit crucis emula littera frontes.
Vinceret ut gedeon, est iussus habere trecentos,
quot thau significat: sic quisque fide crucis esse
debet munitus, ut vincat fortior hostes.
Non amalech vinci potuit, nisi quando levavit, 590
erectasque manus moyses crucis instar habebat.
Aut est hoc limen intentio mentis, ut edis,
in qua quisque manet, dum cogitat; et, cruce christi
pensata, quivis intendat, ut absque reatu
ad patriam tendat, carnem cruciare rebellem! 595
Ut restringatur petulantia fluxa, domentur
luxurie, cuncta pellantur crimina, cingat
cinglo mundicie carnis maceratio renes!
Est corpus christi nobis altare, nec inde

esse[29]) tabernacli servis licet, ut quibus ingens 600
est studium, cura permaxima corpus alendi
et, quicquid corpus infirmum poscit, agendi.
Fundimus usque preces per christi corpus, et inde
recte censetur altaris nomine corpus.
Extra castra iesu, sicut vituli, velud hyrci, 605
carnes penarum gravium sunt igne cremate;
christo pontifice regnum penetrante polorum,
sanguinis oblata est effusi passio christi,
ut, sic edocti, nos extra castra malorum,
non pravos pravis imitantes actibus, extra 610
castra voluptatum carnem maceremus et igne
penarum consumamus, quecunque saluti
obvia senserimus nostris animabus obesse,
ut per pontificem christum laudabilis eius
patri reddatur, suscepta in sanguine, nostra 615
a luteis culpis mundata per aspera vita.
Aut presententur anime pro perpete vita
iuste, prestanda post vite dura prioris
(Dicuntur sanguis anime, quod propria, sicut
[30]) quidam testantur, sit eis in sanguine sedes). 620
Sic extra portam christus passus fuit, ut nos
ipsius exemplo, quasi portis, sensibus omni
peccato clausis, pacienter dura feramus,
et [31]) sic sanctificet nos fuso sanguine christus,
et prodesse queat ipsius passio nobis. 625
Dura quidem sunt hec, sed premia summa merentur;
angusta est porta, sed ducit in atria celi;
non sunt, que patimur, vite condigna perhenni,
que si vitetur, horrenda gehenna sequetur.
Hec attendentes sancti generaliter omnes 630
elegere viam multum carnalibus artam,
atque brevi lucta palmam meruere perhennem,
exemplisque docent, ut mortificare velimus

---

29) Supra vocem *esse* adscriptum est: *edere.*

30) Membrana paululum arrosa; periit ex hoc versu litera initialis.

31) Haec vox periit.

carnem cum viciis patrie celestis amore,
inductique pedes munimus pellibus, ex quo 635
felices sequimur, qui pelles mortificabant.
Esse prius debent animalia mortua, quam sint
ipsorum pelles, ut fiat calceus, apte.
Ne durus renum videatur cinctus ad esum
agni, subsequitur, ne calceus in pede desit. 640
Et bene subsequitur, quod edentis debeat esse
in manibus baculus, per quem custodia sumi
pastoralis habet, ne quisquam sumere curam
pastoris curet, nisi renes cinxerit ante;
Ne sit pollutus, qui munda docere tenetur; 645
Ne contradicat vita sermonibus oris;
Ne vilis vita faciat vilescere verbum;
Ne deprendatur mollis, qui fortia suadet.
Aut habet in manibus baculum, qui propter amorem
christi sustentat per opus pietatis egenum. 650
Azimus hinc panis adiungi debet ad esum,
azimus is panis opus est, quod gloria vana,
tanquam fermentum, minime corrumpit, et illud,
ut prosit sumpta caro christi, debet adesse.
Agrestes assunt lactuce, quando reatus 655
nostros dissolvit contritio cordis amara.
Vespera, qua cepit oblatio, non nisi sexta
est presens etas, finis seu vespera mundi.
Nox, in qua carnes assari precipiuntur,
est presens seculum, culpe caligine factum 660
obscurum, quasi nox, inspecta luce perhenni.
Est enigmatica, velud in speculo, modo per spem
visio perque fidem, non per speciem neque per rem,
ut comprensiva patrie plenissima fiet:
cognoscemus ibi deitatem, sicut ab illa, 665
omnia secreta cordis noscente, videmur.
Hic nemo poterit faciem conprendere christi,
que deitas semper est inmutabilis in se;
hic nemo cordis oculis penetrare valebit,
qualiter omnipotens dominus sit trinus et unus: 670
presentis vite fidei gratissima merces

in patria sanctis dabitur conprensio talis.
Sed stans in petra petreque foramine christi,
qui credit, quod homo crucifixus sit deus, et quod
de morte ad vitam, de terra ad celica regna, 675
ut patri conpar conregnet ei sine fine,
transierit, christi feliciter ipse fidelis
posteriora videt, naturam tempore factam,
ex quibus ad faciem, velud ad celestia, scandet.
Hic christi facies hec antiquissima debet 680
per gustum fidei comedi, faciem tamen, usque
in patria fiat conprensor, nullus habebit.
huic nova cum christi natura accesserit, omnis
de christi cessare vetus promissio debet
adventu, sicut per lucem tollitur umbra: 685
per rem promissam recipit promissio finem;
vanescunt signa, quando signata coruscant;
quando deus solvit promissum, desiit esse
promissor, cepit gratissimus esse solutor.
Ante redemptoris adventum visio noctis, 690
est enigmatica post visio dicta diei:
sed conprensiva censetur visio lucis.
visio corporea deitatem non capit, ex quo
spiritus est deitas, oculis non apta videri
corporeis, oculis deitatem nemo videbit. 695
Cum dissolvat aqua carnes et roboret ignis,
non fuit agnus aqua, verum fuit igne coquendus,
ut typicarentur christi tormenta per ignem,
non per aquam, per que sic est solidatus, ut ultra
effera mors in eo nil posset iuris habere, 700
non, inpassibilem factum, contingere pena.
Non crudus comedi paschalis debuit agnus,
non decoctus aqua: sic a nobis neque credi
debet purus homo christus, nolentibus illum
pensata coquere deitate sua, neque, plastes 705
qualiter effectus sit homo, ratione requiri
humana, cum corrigiam dissolvere christi
non queat humana sapientia, sic aqua dicta
sicut furtiva, que dulcior esse videtur.

Decoquitur, quod discutitur subtiliter, unde 710
credi, quod fuerit deus incarnatus, oportet,
qualiter hec fuerit facta incarnatio, quamvis
corde sagax vigili sapiens inquirere cesset.
Istud discutere prohibemur, credere iussi;
Montem precipitur lapidari bestia tangens. 715
Per cor scandat homo, deus exaltabitur, ut, quo
celsius iste volet, videatur celsior ille.
Coctus in igne agnus comedatur, ut omnia, flatu
dispensante sacro, credantur facta fuisse.
Sunt caput atque pedes ac intestina voranda: 720
In christo deitas, sublimior, est caput agni,
Pes notat humanam naturam, iure minorem,
Sunt intestina christi mysteria tecta.
Devorat ille caput, qui credit corde fideli,
quod deus existat, christo qui cuncta creavit; 725
Devorat ille pedes, sacra qui vestigia christi,
humanos eius actus imitando, requirit;
Intestina vorat agni, qui nubila verba
aure bibit vigili mandataque mystica christi.
Sic festinanter comedet mysteria christi, 730
cognoscens avide mandata, libenter adinplens,
quatenus ad patriam, cum sit peregrinus, hanelet,
ne locus in patria perdatur, si mora fiat,
et mandata dei tardet conplere viator.
Agno non debet sumpto remanere quid usque 735
mane: penetrare christi mysteria cura
curemus vigili tenebroso tempore vite
presentis, ne, cum venturi mane diei
fulserit unius, quem nunquam vespera claudet,
torporis nostri teneamur pendere penas. 740
Igni post esum sunt tradita queque reperta:
sic occulta dei, que non penetrare valemus,
non contempnamus, quasi non credenda, sed igni
cuncta penetranti tradantur neumatis almi.
Quem dictas vigili scrutantem corde figuras 745
ultra vexare fidei dubitatio posset?
Quis non quam plura censeret frivola verba

hystorie, si non de christo scripta fuissent,
si non sensus eis inclusus mysticus esset?
Que de paschalis agni lex continet esu, 750
quomodo preciperet dominus, nisi mystica sciret?
Quamvis non vetitus divina lege fuisset,
quis vellet vesci de crudis carnibus agni?
Hinc se venisse dixit, non solvere legem,
sed conplere iesus, quia spiritualiter illam 755
inpleri docuit: per eum quoque gratia facta est,
qua lex inpletur, que sic gravis extitit ante
et sic dura fuit, ut totam nemo tenere,
nemo conplere, nemo tolerare valeret.
sed moyses sedit in petra, lexque quievit 760
in christo, lapide, quem septem dona propheta,
signantes oculos VII, conspexit habere.
hic de monte sine manibus lapis absque virili
quolibet est opere cesus, qui crevit, adusque
mons fieret grandis, ad quem gens confluet omnis; 765
hinc aron dictus, cum sacri neumatis igne,
ur dicto, gravia legis mandata levavit;
dicta manus moysi, reserans et flamine sacro
illustrans hominum mentes, ut suggere noscant,
discant extrahere, norint emungere fructum 770
de foliis, mel de petra, de cortice succum,
ex duris oleum saxis, ex osse medullam,
ac intellectum sacrum cordisque palato
dulcem de verbis antiqui legis amaris.
Sed, cum velari iam constet grana salutis 775
verborum paleis, fidei prestantia robur:
quis, quantam curam servis inpenderit auctor
noster ab antiquo, vigilanter mente revolvens,
non, quantas possit, grates exsolvere curet,
non respondere, quibus obsequiis queat, etsi 780
non paribus tantis meritis, ferventer hanelet?

V.

Einige alte Lateinische Gedichte

auf

ohann Hufs, Hieronymus von Prag und Johann Ziska.

Mitgetheilt von

M. Christian Adolph Peschçck,

Diaconus in Zittau.

Nachstehende, den unvergefslichen Hufs, so wie Hieronymus und Ziska feiernde Lateinische Gedichte sind ingst in einem Cantionale von Königinhof in Böhmen entdeckt worden. Da sie nicht unwichtige historische Documente sind, so habe ich mir, der ich sie auf einer literarichen Reise zu Prag kennen lernte, eine Abschrift ausgeeten, um sie öffentlich bekannt zu machen. Sie erscheien mir als eine würdige Vorbereitung auf die beabsichtigte ietzung eines Monuments für Johann Hufs zu Costnitz.

Peschech.

1.

Hymnus rhythmicus

in die Joannis Hus, Sancti Christi Martyris.

Pange lingua gloriosi
Proelium certaminis,
Quo bellantur studiosi
Vi divini numinis,
Contra dolos criminosi
Et perversi agminis.

Virum gignit virtuosum
Boëmorum regio,
Castum, pium, fructuosum
Suo fovet gremio,
Viva fide animosum
Transmittit concilio,

Ubi, legis veritatem
Forti mente profitens,
Tectam cleri vanitatem
Voce clara detegens,
Ac vivendi puritatem
Per scripturas asserens,

Tanquam pravus condempnatur,
Verus a fallacibus,
Vinclis diris mancipatur
Justus a scelestibus,
Sanctus igne concrematur
Saevis a tortoribus.

Sic fidelis coronatur
Servus vitae laurea,
Et honore sublimatur
In coelorum patria,
Qui triumphat, dum luctatur
Mundi cum malitia.

Patri summo atque nato
Laus sit et imperium,
Ac spiritui beato
Ultra aevi terminum,
Qui fideli tribulato
Suum donat gaudium.

2.

Numerale M. Joannis Hus.

Vitam constantis Constantia sustulit Hussi,
Relliquias vivax gurgite, Rhene, vehis.

3.

Epitaphium S. Martyris M. Joannis Hus.

Sidus ut auricolum, patria quod fulsit in ora,
Hussius a Boëmis depulit et tenebras.
Caesaris Ausonicis objectus fraude chymeris,
Pro Christi exustus dogmate martyr obit.
Sic evangelii contrarius hostibus illam
Quam dominus sortem servus in orbe fovet.

4.

Numerale M. Hieronymi Pragensis.

Jungitur in coelis pius iste Hieronymus Husso,
Exuviae Rheni consociantur aquis.

5.

Epitaphium S. Martyris M. Hieronymi Pragensis.

Ante suum funus quo non facundius alter
Ad coeli properans gaudia cygnus ovat,
Quam semel amplexi Christi posuisset amorem,
Cum socio sancte maluit igne mori.
Mascula quo virtus abs te, Boëmia, cessit,
Dum, iuga Pontificum ferre coacta, gemis?

Rubigallus Pannonius.

6.

Epitaphium Joann. Zizkae,

equitis bohemi, veritatis Dei assertoris strenui ac defensoris acerrimi.

Hic ego Zizca cubo non ulli Marte secundus.
Si cum principibus vis numerare duces,
Qui sibi perpetuum decus emeruere triumphis,
Non minor his armis inferiorve fui.
Propter avaritiam, fastum luxusque nefandos
Funigeris postquam destruo claustra viris,
Consilio quantum Romanis Appius ille
Profuit, utilis aut Marte Camillus erat:
Herculea in tantum munit mea clava Bohemos,
Doctorum cineres fortiter ulta pios.
Strenuus oppositos quoties rapiebar in hostes,
Sic rexit gnavam mens animosa manum,
Ut Marte undecies commisso victor abirem.
Tantus erat patriam peste levare labor.
Mollibus hinc monachis me detraxisse sagenam
Egregia belli conditione reor.
Namque fame fratrum causam dum vindico miles,
In pingues acuit tam mea membra Deus,
Fortibus obveniunt ut quae sudore Monarchis,
Sint ludo, visu prisca trophaea mihi.
Et Romana nisi prohiberent sceptra, mererer
Heroas inter nomen habere pios.
Sed contenta loco sacro cum membra quiescant,
Invidia raptus, perfide Papa, vale!

Matth. Flacius Illyricus.

VI.

Eine Predigt von Johannes Bugenhagen, im Kloster Belbuck gehalten.

Aus dem Originale mitgetheilt

von

D. Carl Eduard Förstemann,
Secretair an der Universitätsbibliothek zu Halle.

Die nachstehende Predigt Bugenhagens gehört *offenbar*, so wie dessen (im nächsten Stücke dieser Zeitschrift folgender) *Sendbrief an die Schüler zu Treptow*, wo er das Rectorat der Stadtschule verwaltet hatte, *höchst wahrscheinlich* der Zeit an, als er noch der Römisch-Katholischen Kirche anhing. Beide Schriften zeugen nicht nur von seiner classischen Bildung und seiner genauen Bibelkenntnifs, sondern auch von seiner schon erlangten Einsicht in den Geist des Evangeliums sowohl als in die Gebrechen der Kirche seiner Zeit, so wie von dem sittlichen Ernste und Eifer, mit dem er schon damals auf eine Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit drang, wie sie sich vornehmlich in dem Lebenswandel der Christen an den Tag legen müsse. Sie machen uns demnach mit seinem Evangelischen Wirken kurz vor seinem Austritte aus der Päpstlichen Gemeinschaft bekannt, und bestätigen, da sie uns zugleich einen Blick in den traurigen religiösen und kirchlichen Zustand der damaligen Zeit thun lassen, die Nothwendigkeit der Reformation. Die Leser unserer Zeitschrift werden daher gewifs dem Herrn D. Förstemann, der sich bereits durch die Herausgabe mehrerer wichtigen Urkunden um die Reformationsgeschichte sehr verdient gemacht hat, für die Mittheilung dieser Beiträge sich dankbar verbunden erachten.

Beim Abdrucke dieser Homilie ist Bugenhagens Orthographie ganz so, wie sie in seiner eigenen Handschrift vorkommt, beibehalten worden, und ich habe mir nur erlaubt, einige Eigennamen mit gesperrter Schrift und die aus der Bibel und andern Schriften angeführten Stellen cursiv drucken zu lassen. Die am Rande der

Handschrift befindliche Angabe der Disposition ist, weil das Format der Zeitschrift es nicht anders gestattete, an den gehörigen Orten von dem Texte selbst im Drucke geschieden worden. In den von mir beigefügten Anmerkungen habe ich die angegebenen Bibelstellen nachgewiesen und dabei zugleich auf die Vulgate, deren sich Bugenhagen fast ohne Ausnahme bedient hat, Rücksicht genommen. Man wird finden, dafs er in manchen Stellen, weil er sie aus dem Gedächtnisse anführt, von den Worten und der Wortfolge der Vulgate abweicht. Die Anmerkungen des Herrn D. Förstemann sind mit F bezeichnet. *Der Herausgeber.*

Aufser dem Briefe an Murmellius, der folgenden Predigt und dem Sendbriefe an die Schüler zu Treptow möchte wohl schwerlich etwas Schriftliches von Bugenhagen aus der Zeit vor seiner Ankunft in Wittenberg (1521) bis auf unsere Tage gekommen seyn. Die Predigt wurde am Feste der Apostel Petrus und Paulus gehalten, also am 29. Juni, und zwar, wie es scheint, im Jahre 1519 oder 1520, also noch zu der Zeit, wo der Priester Bugenhagen als Lector im *Collegium Presbyterorum* des in der Nähe von Treptow gelegenen Klosters Belbuck Predigten hielt*). Ein früheres Jahr ist deswegen nicht anzunehmen, weil Bugenhagen hier *Erasmi Ratio verae theologiae* erwähnt, welche zuerst im Jahre 1519 erschien. Ich habe dieses für Bugenhagens Lebensgeschichte wichtige Denkmal unter den Handschriften Bugenhagens in der Königlichen Bibliothek zu Berlin (*Ms. theol. Lat. Oct.* 41.) entdeckt, und glaube, dafs sein Abdruck für Viele eine willkommene Gabe seyn werde. Die Predigt selbst, von Bugenhagens eigener Hand geschrieben, füllt 9 Blätter und 10 Zeilen in Octav. Bugenhagen hat über den Anfang derselben folgende Nachricht geschrieben: *Hāc oroȝ***) ego J. Bugēhagīg Pomerār̄ habui corā cleric̄ adhuc iuuenis et papista, In Belbuc accrēte ꝓpto****) ad īdulgētias* ꝛc. *Videre*

---

*) Vergl. *Johannes Bugenhagen. Ein biographischer Versuch von J. H. Zietz.* Leipzig 1829. S. 40. F.

**) d. i. *orationem.* F.

***) d. i. *accurrente populo.* F.

hic licet, qui libenter tunc voluerit esse Christianus, sed tempus adhuc erat errori. — In dem Abdrucke habe ich die Abkürzungen durchgehends aufgelöset. *Förstemann.*

Vt hodie verba faciam, quae tantae conueniant solemnitati beatorum Petri et Pauli apostolorum, et institutum meum postulat et vestra expectatio. alioqui libenter taciturus, ne viderer mihi sacrum arrogare magisterium. cum ergo ita res postulet, nihil moror, quin meam prodam inscitiam, dum prosim vera locutus. Neque tamen existimet quispiam, me iam encomium, hoc est laudem diuorum, vt praedicatorum vulgus solet, cantaturum. Hi enim satis egregie de sanctis se dixisse putant, si ita eos laudibus vexerint, vt vix deo praecessionis dignitatem relinquant, cum interim nihil dicant, vnde auditores reddantur vel pilo meliores, quod in primis fuerat curandum. Si illis licet, minores sanctos ita immoderate et nullo auditorum vsu subvehere: quis non videt, mihi item licitum fuisse verissimis laudibus et ex ipso quidem euangelico fonte exhaustis, cum de apostolis non quibuscunque, sed primariis sermo esset habendus, quorum alter princeps apostolorum, alter doctor gentium appellatus est? Tamen abstinebo a gloria beatorum nobis inexperta, vt expeditius ad imitationem eorum prouocare queam, quae sola facit coelestis nos regni consortes. Itaque faciat dominus noster Jesus Christus, vt dum non magna, saltem vtilia loquor, non saecularis eloquentiae pompa, quod non possem, etiamsi maxime affectarem, sed simplici veritatis sermone, immo si licet apostolica facundia, quod optarim in primis: aut si id spirare non licet et indoctum et indignum, vtatur saltem dominus noster me vt instrumento suo, quo audientium corda praeparet ad intromittendum spiritum veritatis. Ipse namque est aeterna dei sapientia, de qua scriptum est: *Sapientia aperuit os mutorum et linguas infantium fecit disertas* [1]. Et in evangelio ipse ait: *Ego dabo vobis os et*

---

1) *Sap.* 10, 21.

sapientiam, cui non poterunt resistere aduersarii[2]*). Non enim vos estis, qui loquimini, sed spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis*[3]*).* Si tantum robur loquendi promittit Istis adversus fidei hostes disputaturis, nos scilicet hodie fratres nostros sanctis monitis ad pietatem prouocaturos deseret nihilque suo spiritu, qui nihil non potest, iuuabit? minime id credimus. Verum vt haec in Christum fiducia nobis rata sit, matrem eius sanctissimam primum pro more salutemus.

> *Hi sunt viri misericordiae, quorum iustitiae obliuionem non acceperunt: cum semine eorum permanent bona: hereditas sancta nepotes eorum. Eccles.* XLIIII[4]).

Antequam dixero quid velim his verbis, sinite, precor, vt rationem reddam, quare ita coeperim. Non abhorreo multum ab illorum concionatorum siue praedicatorum consuetudine, qui dicturi locum sacrae scripturae suo themati, id est toti materiae sermonis, aptum proponunt: non abhorreo, inquam, sed laudo, modo non fiat vulgato more, qui iam passim et auditur in concionibus et legitur in sermonum libris, quos mea lectione dignari non soleo, sacrarum potius studio literarum delectatus. Thema namque, quod vocant, quidam assumunt quam breuissimum, et ad id anxie nimis et quandoque violenter toto sermone torquent quicquid possunt undecunque collectum, ne vsquam videantur a suo themate diuaricari. Interim vellicant singulas paene sui thematis, vt appellant praefaciunculam suam, dictiones, id quod plus habet laborum, quam vtilitatis, cum tamen libri sermonum talibus sint refertissimi. praestat interea

2) *Luc.* 21, 15. In der Vulgate folgen nach *resistere* noch die Worte: *et contradicere omnes*, und nach *adversarii* steht noch *vestri.*

3) *Matth.* 10, 20., vergl. *Marc.* 13, 11. *Luc.* 12, 12.

4) *Sir.* 44, 10. 11. Die ersten Worte lauten in der Vulgate so: *Sed illi viri misericordiae sunt, quorum pietates non defecerunt* (oder *defuerunt*). Bugenhagen scheint hier der Alexandrinischen Uebersetzung gefolgt zu seyn: (Ἀλλ' ἢ) οὗτοι ἄνδρες ἐλέους, ὧν αἱ δικαιοσύναι οὐκ ἐπελήσθησαν.

[*Thema.*] caput aliquod vel si manultis capitulum ex
uangelio vel apostolicis scriptis populo interpretari, nisi
ıalimus melius Christo praedicare. Considerate sermones
'hrysostomi, Augustini, Leonis et aliorum. quid,
uaeso, simile habent cum his neotericorum sermonibus?
tultius tamen sim, si hos dixerim illis meliores. Quan-
um tamen non abiiciam, immo probem hoc thematis prae-
ııttendi institutum, modo non ita fiat, vt dixi; ita accipite.
.t enim, vt non solum basin ponamus futuri sermonis,
ed etiam occasionem accipiamus plura ex sacris literis dispu-
andi, et auditores audita nostra disputatione siue sermone,
uoties recordantur thematis, totius fere sermonis sint me-
ıores. Saepe namque paucula verba sacrae scripturae dum
unt praegnanti sententia, plurimam meditandi praebent oc-
asionem, quemadmodum experimur in quibusdam psal-
ıorum locis, dum attente legimus, et in precibus nostris,
lum capitulum, quod dicitur, legimus. Quapropter dicturus
e largitate non inepte meo iudicio praemittet ex psalmo
Dispersit, dedit[5] etc., de castitate ex euangelio Beati, *qui*
e castrauerunt propter regnum coelorum[6], et ita vel ali-
er de aliis, modo ita arrepta occasione, deinceps ardenter
isputet, quae ad eam rem pertinent. Hinc et ego nunc de
eatiss. Petro et Paulo verba facturus, quae nos ad imi-
ationem sanctorum extimulent, si hoc mihi Christi gratia
oncedat, immo vestris desyderiis donet, exordior verbis ex
Eccles. c. XLIIII. depromptis. *Hi*, inquit, *sunt viri mise-*
icordiae etc., quae verba cum generatim de viris a deo
ırobatis dicta sint, vt illic videre licet, quis infitias ire
ıoterit, in apostolos nostros prae caeteris competere? Id
uod et nostra ecclesia affirmat, quae talia legit de divis
Petro et Paulo die abhinc octauo. Talia si recte me-
litemur, viam monstrant, qua sequamur sanctos ad glo-
iam. de talibus aliquid vestris auribus inculcabo. Nam

[*Excellentia.*] si de excellentia apostolorum mihi
iam futurus esset sermo, quis nescit eos amicos a Christo

5) „det“ = *dedit. Ps.* 112, 9. Nach der Vulgate *Ps.* 111.

6) *Matth.* 19, 12. In der Vulgate folgt nach *se* noch *ipsos.*

appellatos? *Jam*, inquit, *non dicam vos servos*[7]) etc., de quibus ipse in psalmo *Mihi autem nimis*[8]) etc. *In omnem terram*[9]) etc. *Pro patribus tuis*, ait pater ad filium, *nati sunt*[10]) etc. Et rursum *Principes populorum*[11]) etc. Aut quis ignorat de Paulo dictum *Vas electionis est mihi iste, vt portet*[12]) etc. Nemo est, qui non admonetur vel hodie Petro dictum, *Tu es Petrus. Et tibi dabo*[13]) etc. Aut quis Christianorum dubitat de eo, quod apostolis dictum est, *Vos, qui reliquistis*[14]) etc. Quamquam, id quod sacerdotum maxime interest scire, non soli Petro, sed et caeteris apostolis datae sunt claves regni coelorum, vt legimus *Jo.* XX.[15]) *Accipite spiritum* etc. Quin et idem euangelista[16]) Matthaeus, qui scribit c. XVI., dominum dixisse Petro, *Et tibi dabo*, scribit c. XVIII.[17]) dixisse discipulis[18]), *Amen dico vobis, quaecunque alligaueritis super terram, erunt ligata et in coelo, et quaecunque solueritis super terram, erunt soluta et in coelo.* Videtis, quam ingens sylua mihi fuisset de praecellentia apostolorum, vt non inopia verborum ad haec infirma descenderim, quae dicturus sum: quae tamen ita infirma sunt, vt sine iis ad summam non perueniatur.

[*Infirmitas.*] Ego vt palam loquar, fratres mei,

---

7) *Joh.* 15, 15.

8) *Ps.* 139, 17. Nach der Vulgate (*Ps.* 138.) heisst es: *Mihi autem nimis honorificati sunt amici tui* etc.

9) *Ps.* 19, 5. Bugenhagen hält diesen Psalm für einen Messianischen und versteht diese Worte allegorisch von der Ausbreitung des Evangeliums durch die Apostel auf der ganzen Erde.

10) *Ps.* 45, 17.

11) *Ps.* 47 (46), 10.

12) *Act.* 9, 15.

13) *Matth.* 16, 18. 19.

14) *Matth.* 19, 28 sqq. Wird nicht wörtlich angeführt. Vergl. *Marc.* 10, 29 sqq. *Luc.* 18, 29. 30.

15) *Joh.* 20, 22. 23.

16) „eua^la" d. i. *evangelista*. F.

17) Vers. 18.

18) „𝔇^lis" = *discipulis*. F.

ıfirmitatis meae conscius libenter lego, si quid infirmitatis derehendo in sanctis fuisse viris, non quo, vt quidam solent, itia mea excusem aliorum erratis, sed vt maiorem consolaonem habeam ex spe veniae. Audio Petrum principem postolorum, non possum Petrum imitari, non ergo id mulım mea refert. Audio Petrum ter Christum negasse, attmen resipiscentem meruisse veniam. Hoc mihi negatori nplexandum; hoc mordicus tenendum. Siquidem illud ignationis Christi est, hoc vero infinitae misericordiae, cum siam ex Esaia, *ne hodie quidem manum domini abbreuiaam*, *vt saluare non possit*[19]). Haud dissimiliter audio 'aulum *vas electionis*, *vt portet nomen Christi coram*[20]) tc., cui, quaeso, sperare licet similia? Rursus audio, quod pse scribit de se, *Qui primus fui blasphemus* etc. *amen*[21]). uis haec audiens, non inardescit animo cupiens *deponere eterem hominem* cum omnibus actibus suis et *induere nouum ominem*, *qui secundum deum creatus est in iustitia et anctitate veritatis*[22]), certus de dei misericordia, quam rimum in Paulo nobis exhibuit? Ergo ita nuditemur historias sanctorum, vt quod ad nos quam maxime pertinet, n primis amplectamur. Hilari arridentique fronte audire olemus ex actis apostolicis[23]), quod claudus sanatus a Pero mox exiverit[24]) et ingressus in templum ambulauerit et eum magnificauerit cunctis, qui aderant, repletis stupore et xtasi prae miraculi huius magnitudine. Sed cur quoque 'erba Petri non meditamur, quae praemisit huic facto? *Aurum*, inquit, *et argentum non est mihi*[25]). Sed sunt

---

19) Joh. 59, 1. Nicht ganz wörtlich angeführt. In der Vulgate heifst s: *Non est abbreviata manus domini, ut salvare nequeat.*

20) *Act.* 9, 15.

21) 1 *Tim.* 1, 13—17. In der Vulgate steht: *Qui prius blasphemus fui.*

22) *Eph.* 4, 22. 24.

23) *Act.* 3, 7—10.

24) „exJrit" = *exiverit.* F.

25) *Act.* 3, 6. In der Vulgate folgen die Worte so: *Argentum et aurum etc.*

quidam auariores, quam vt ista stomacho eorum sapiant: quorum quidam etiam talia videre non verentur. quorum exemplum legis Lucae XVI., vbi cum dixisset dominus, *Non potestis deo seruire et mammonae*, *Audiebant*, inquit, *omnia haec pharisaei, qui erant auari, et deridebant eum*[26]. Verum ne diutius oratio mea huc illucue dilabatur, Iamíam, quod institueram, aggrediar pronuncians de beatis apostolis nostris.

[*Viri misericordiae Apostoli.*] *Hi sunt viri misericordiae* etc. Misericordia hebraeorum more significat beneficium in alios collatum, quod indicauit in *ratione verae theo.* Erasmus[27]) ille, cuius memoria apud posteros non delebitur. De quo si quis dubitat, dictum saluatoris attendat. *Beati*, inquit, *misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequuntur*[28]. Et Lucae X.[29]) Ille fuit vulnerato proximus, *qui fecit misericordiam in eum.* Audis itáque misericordiam nihil aliud quam beneficium significare. At qui sunt viri misericordiae, nisi qui misericordiam exhibent et beneficia expendunt in indigentes? Quomodo ergo Petrus et Paulus viri sunt misericordiae? Nonne, quaeso, magna erat misericordia et beneficium ingens, quo homines afficiebant, postquam a Christo acceperant potestatem, sanantes infirmos, caecos, claudos, ita vt, quemadmodum acta apostolica referunt, *in plateas ejicerent infirmos et ponerent in lectulis ac grabatis, vt veniente Petro*[30]) etc.? Nonne tanta charitate erga homines flagrabant, cum viam eis aperirent

---

26) *Luc.* 16, 13. 14. Für *eum* steht in der Vulgate *illum.*

27) Bugenhagen meint folgendes Werk: *Ratio seu Compendium Verae Theologiae, Per Erasmum Roterodamum. Apud Inclytam Basileam.* (Am Ende: *Basileae Apud Jo. Frobenium Mense Januario. Anno M. D. XIX.*) 4. Erasmus hat das Werk gewidmet *eximio pontificii iuris Doctori Joanni Fabro, Constantiensis Episcopi in spiritualibus Vicario, Basileensique Canonico (d. d. Basileae quarto idus Januarias M. D. XIX.)* Von dieser *ersten* Ausgabe hat bisher noch kein Literator, auch Panzer nicht, Nachricht gegeben. F.

28) *Matth.* 5, 7. In der Vulgate: *consequentur.*

29) Vers. 37.

30) *Act.* 5, 15.

lutis, salutiferam Christi doctrinam, quae sola a diabo-
a fraude liberat, praedicantes, vt quo alii saluarentur,
si non dubitarint subire probra, flagra, vulnera, mortem.
emadmodum dicunt in psalmo ita interpretante Paulo
o. VIII.[31]): *Propter te mortificamur tota die; aestimati su-
us sicut oues occisionis.* Quod, quaeso, beneficium aut quam
isericordiam non praestituri erant, qui vitam quoque suam
ro ouibus Christi exponebant? Et praeterea ipsam mi-
ricordiam absoluendi a peccatis o quanta liberalitate im-
ndebant omnibus poenitentibus, id est, vt latine dicam,
mnibus ex animo resipiscentibus, hoc est, vt aperte dicam,
mnibus, qui vitam peruersam relinquentes vitae nouitatem
im Christo resurgente amplexari studebant. A quibus nihil
enitus exigebant poenarum, immo abiecto onere peccatorum
aue iugum Christi et onus leue ceruicibus eorum imponere
tagebant. Vis audire, quam poenitentiam, vt ita loquar, in-
ngebant? Dicat ipse Paulus *Ro.* VI.[32]) *Humanum dico
ropter infirmitatem carnis vestrae*, id est leue quiddam et quod
afferre potestis, immo dulce futurum ferentibus. *Sicut ex-
ibuistis* etc. Dicat et ipse Petrus *ep.* 1.[33]). *Deponen-
ts*, inquit, *omnem maliciam et omne dolum et simulatio-
es et inuidias et omnes detractiones, sicut modo geniti
fantes, rationabiles et*[34]) *sine dolo lac concupiscite, vt
 eo crescatis in salutem, si tamen gustatis, quod*[35]) *dul-
is est dominus.* Sed quare nihil exigebant praeter nouita-
m vitae? Quoniam, inquam, audierant a Christo, *Vade
mplius, noli peccare, ne quid deterius tibi contingat*[36]).
unt igitur beatissimi apostoli viri misericordiae, qui tanta

---

31) Vers. 36.

32) Vers. 19.

33) Cap. 2. Vers. 1—3.

34) *et* fehlt in der Vulgate.

35) In der Vulgate: *quoniam.*

36) *Joh.* 5, 14. In der Vulgate: *ne deterius tibi aliquid contingat.*
as *Joh.* 8, 11. sind die ersten Worte durch einen Gedächtnifs- oder
hreibefehler falsch angeführt, denn sie heifsen: *Vade, et iam amplius
li peccare.*

in proximos pietate effluebant. Quod autem sequitur, *Quorum iustitiae obliuionem non acceperunt*, vel vt nostra habet translatio [37]), *Quorum pietates non defuerunt*, quid sibi velit, quid opus est interpretatione? quis enim dubitat, eos sanctos vsque in finem huius mortalis vitae pietatis operibus claram nauasse operam? Aut secundum priorem translationem, quis dicere audet, eorum iusticias, id est iusta opera obliuionem accepisse: maxime cum et hodiernus dies toti Christianitati celebrem eorum sanctitatem testetur, ita vt immortalis sit memoria eorum, nam et apud deum nota est et apud homines. Hi ergo sunt *viri misericordiae, quorum iustitiae obliuionem non acceperunt.*

[*Semen apostolorum.*] Jamiam autem videamus caetera. *Cum semine*, inquit, *eorum permanent bona: haereditas sancta nepotes eorum.* Huc, fratres mei, iam tandem arrigite aures. Jam nostra res agitur. Neque iam de apostolis futurus est sermo, sed de nobis. Quod enim est semen apostolorum, nisi filii apostolorum? nam semen id hebraeorum idiomate significat. Aut qui nepotes apostolorum nisi posteri eorum et ex eis non secundum carnem, sed secundum spiritus sancti doctrinam prognati? Qui vero alii vel filii vel nepotes eorum nisi nos Christiani et inprimis nos Christi sacerdotes, quibus commissa est consecratio dominici corporis et sanguinis et praeterea absolutio a peccatis, si qui veniunt ad nos vere poenitentes, id est ex animo resipiscentes? De quo semine et filiis in psalmo dicitur, *filii seruorum tuorum habitabunt et semen eorum in seculum dirigetur* [38]). Serui dei sunt prophetae, apostoli aliique sancti viri, qui deo placuerunt. filii autem eorum sunt, qui doctrinam eorum vitae conuersatione exprimere satagunt; *isti*, inquit, *habitabunt.* vbi, quaeso? non dixit neque in terris, neque in coelo, sed absolute *habitabunt*, et pulchre id per spiritum sanctum dixit propheta. *Habitabunt*, inquit, id est, habitationem habebunt, caeteri vero, qui non sunt filii sanctorum, non habitabunt, sed exules erunt. quem-

37) Er meint die Vulgate. Siehe oben Note 4.

38) Ps. 102 (101), 29.

admodum saluator dixerat, *Amen dico vobis, quod venient ab oriente et occidente et recumbent cum Abraam, Isaac et Jacob in regno coelorum, filii autem regni eiicientur*[39]) etc. Et additur: *Et semen eorum in saeculum dirigetur*, id est, in directione et rectitudine siue iusticia perseuerabit. Ista nempe est maxima gratia, dicente Christo, *Qui autem perseuerauerit*[40]) etc. Quod Hieronymus ex hebraeo expressius transtulit. Nam vbi nos ex Lxx interpretibus graece transferentibus legimus, *Et semen eorum in saeculum dirigetur*, Ipse Hieronymus ex hebraeo ita legit: *Et semen eorum ante faciem tuam perseuerabit. Cum isto ergo semine permanent bona.* quae, inquam,

[*Bona*] bona? non haec, quae mundus bona ducit, vt sunt fortunae, dignitates, honores, voluptates, sed vera bona, quae sunt remissio peccatorum, studium nouae conuersationis, communio corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi et pabulum vitae aeternae in sacris literis nobis traditum. Siquidem *non in solo pane*[41]) etc. Denique ipse ait, *Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationem saeculi*[42]). Quomodo igitur cum semine sanctorum, id est nobiscum non permanent bona, cum quibus ipse omnis bonitatis fons, dominus noster Jesus Christus continuo habitat vsque in finem saeculi? Praeterea parum fuit ei habitare nobiscum, nisi etiam vnum nobiscum efficeretur. Sic enim ait, *Qui manducat meam carnem*[43]) etc. Quis potest tantae dignationis pondus percogitare? Sed ne protinus hinc nobis placeamus,

[*Hereditas sancta.*] cum audimus, tanta bona cum semine sanctorum permanere, quibus et post hanc mortalem

---

39) *Matth.* 8, 11. 12. Nicht ganz wörtlich; denn in der Vulgate fehlt *Amen*, nach *quod* folgt *multi*; *venient* steht nach *occidente* und nach *Abraham* ist *et* beigefügt. Vgl. *Luc.* 13, 29.

40) *Matth.* 10, 22. 24, 13., vgl. *Marc.* 13, 13.

41) *Matth.* 4, 4., vgl. *Luc.* 4, 4.

42) *Matth.* 28, 20. Nach *sum* sind die Worte weggelassen: *omnibus diebus.*

43) *Joh.* 6, 54.

vitam debetur beata immortalitas, illud potius expendamus, num vere simus semen sanctorum et non solum nomine. Quo, inquis, hoc intelligam? Audi quod sequitur. *Hereditas*, inquit, *sancta nepotes eorum*. Nepotes posteri sunt et iidem, qui ante semen dicti sunt. Hi sunt hereditas sancta. quandoquidem suis posteris, *quos in Christo*, vt ait Paulus [44]), *per euangelium genuerat*, non aurum aut argentum reliquaque terrena bona reliquerunt, *quae omnia vt stercora*, vt Pauli verbis vtar, *reputauerant*, *vt Christum lucrifacerent* [45]). non ista, inquam, reliquerunt suis, sed sanctitatem et innocentiam. Quicunque ergo sancte viuunt in Christo, illi sunt filii et hereditas apostolorum, immo, vt dicitur Jo. I. [46]), *filii sunt dei*, non illi, qui solo nomine sunt Christiani aut sacerdotes, quos nominis dignitas grauabit potius, quam iuvabit. In carnali propagatione non raro fit, vt probus pater filium indignis viuentem moribus suum neget filium. Id namque vulgo dicitur, Saepe solet filius similis esse patri. Et vbi de sola spirituali propagatione mentio fit, audebimus dicere filios spirituales, qui nihil habent cum spiritu commercii, sed sola carnalia sapiunt? Vide, vt non ego, sed Christus haec Jo. VIII. [47]) dicit, vbi negat Judaeos, quibus loquebatur, filios Abraae, quamvis ex carne Abraae genitos, quod patrem Abraam operibus non referrent. Immo dicit, eos ex patre esse diabolo, quem imitari studebant, id quod nobis in primis horrorem incutiat, ne praesumamus, nos esse filios sanctorum et hereditatis eorum participes futuros, si non et ipsi sancti simus. At, inquis, sanctus esse non possum. Recte tu inquis. Nam neque sanctitatem tibi arrogare debes.

[*Voluntas.*] Sed stude esse sanctus, et id studii Christus pro sua benignitate reputabit tibi ad sanctitatem. Vnde Hieronymus *Bonam*, inquit, *habet Christianismi partem, qui toto pectore cupit fieri Christianus*. Et nato

---

44) 1 *Cor.* 4, 15.

45) *Phil.* 3, 8. Hier ist in der Vulgate *arbitror* statt *reputo* gebraucht.

46) Vers. 12.

47) Vers. 39 sqq.

saluatore audis angelos ex coelo canentes: *Pax in terra hominibus bonae voluntatis* 48), siue vt ex graecis legitur, *In terra pax, hominibus bona voluntas.* Id quod in nostri consolationem libenter dico. studeamus esse pii, faciet quandoque procul dubio Christus, vt vere pii simus. Verum aiunt quidam peruersae voluntatis homines, cum in aurem confitentur sacerdoti peccata: Ita peccaui, poenitet me, hoc est, bonam voluntatem habeo ab illicitis abstinendi. Tace, precor, homini mentiri potes, deo non potes. Sacerdos tibi apponit manum, dicens: Absoluo te. Jam nihil mutans de pristina vita, ea fiducia vadis ad sacramenta dominica ipsis angelis veneranda. Stulte, quis peccata dimittit, deus an homo sacerdos? Sacerdos solum minister est, cui vt deo confiteris, et ipse te vice dei absoluit a peccatis. Si es impoenitens, nihil facit sacerdos, quia nihil facit Christus, dicit namque sacerdos, Autoritate domini nostri Jesu absoluo te, et autoritas data a Christo sacerdotibus est, vt absoluant poenitentem, id est, a mala vita resipiscentem, quem vero perdurantem in malo proposito inuenerint, huic peccata retineant. Sic enim dedit autoritatem. *Quorum*, inquit, *remiseritis* 49) etc. Breuiter dico, Sacerdos impoenitentem absoluens facit aut sciens aut ignorans. Si ignorat, excusatus est, quia bona fide fecit et homo falli potest; nec tamen ille impoenitens per hoc absolutus est, Deo non approbante, quod factum est 50), qui corda intuetur. Aut scit impoenitentem, vt iam mutuum muli scabunt, et fornicarius fornicarium absoluere conatur, dico vobis verbis Christi, *si caecus caeco ducatum* 51) etc. Solus deus remittit peccata, dicente etiam psalmo 52), *dixi confitebor* etc. Vis ergo

48) *Luc.* 2, 14. In der Vulgate folgen die Worte so: *in terra pax* etc.

49) *Joh.* 20, 23.

50) „fcm̄" d.i. *factum.* F.

51) *Matth.* 15, 14. In der Vulgate: *Caecus autem si caeco ducatum praestet* etc.

52) Im Texte steht „ps". F. — Es ist die Stelle *Ps.* 32 (31), 5.

vere absolui, depone pristina peccata, esto homo bonae voluntatis, semel depone malam vitam et incipe in nouitate vitae ambulare. Alioqui nusquam erit animo tuo pax coram deo, id est in tua conscientia. *Non* enim *est pax impiis, dicit dominus* secundum Esaiam[53]. Iam dicit mihi aliquis: Durus es; condemnas alios. quid, si vera dicam? Si durus sim, experire. venito ad me, confitere delicta, si inuenio te hominem bonae voluntatis, quantacunque etiam peccata habeas, quantumcunque etiam impie contra deum egeris, recipiam te, nihil aliud dicam, *Vade amplius, noli peccare, ne quid tibi deterius contingat.* Et ita experieris me tibi mitissimum, quem durum aestimabas. Et si es adhuc homo malae voluntatis, noli me grauare, quasi debeam te absoluere, quem absoluere non possum. Sed quare tam faciliter absoluam poenitentem? quia et ego ita cupio absolui a meis peccatis, itaque faciam secundum Christi regulam et Tobiae doctrinam, *Quid tibi vis*[54] etc. Nam et ego homo miser sum, infirmitate nimia circumdatus, qui cogitare debeo, dum aliorum vitia taxo, quod Paulus dicit. *Si quis*, inquit, *inter vos peccauerit, huiusmodi hominem in spiritu lenitatis corripite, consyderans*[55] etc. Ergo, vt reuertar, simus sancti aut saltem, quoad licet, studeamus esse sancti, id est immunes a peccatis, et id studii Christus pro sua benignitate reputabit nobis ad sanctitatem, qui ait[56], *Sancti estote, quoniam*[57] *ego sanctus sum dominus deus vester.* Et rursum, *Sacerdotes incensum et panes offerunt deo suo, et ideo sancti erunt et non polluent nomen eius*[58]. Hoc de sacerdotibus

---

53) *Jes.* 48, 22., vgl. 57, 21.

54) *Tob.* 4, 16. Vgl. *Matth.* 7, 12. *Luc.* 6, 31.

55) *Gal.* 6, 1.

56) Bugenhagen folgt hier noch der Ansicht, wonach alle Offenbarungen Gottes im A. T. dem Sohne oder Christus zugeschrieben werden. Daher beruft er sich auf 3 *Mos.* 19, 2. Vgl. 11, 44. 45. 20, 7. 21, 8. — 1 *Petr.* 1, 16. *Matth.* 5, 48.

57) In der Vulgate steht *quia*.

58) 3 *Mos.* 21, 6. 8. Nicht wörtlich; denn in der Vulgate heifst es

carnalis testamenti dictum est, quanto magis praestandum est, vt simus sancti non polluentes nomen domini, qui incensum, orationem et panes corporis Christi, deo offerimus. Et ita de nobis vere potest dici, *Cum semine sanctorum permanent bona, hereditas sancta nepotes eorum.* Tunc vere quod dixi semen eorum et nepotes erimus, si moribus eorum sanctitatem exprimere conabimur.

[*viri misericordiae nos*] At dicis, quam sanctitatem? aut in quo est illa sanctitas eorum? Audisti iam nihil sanctitatis nisi hoc, *Hi sunt viri misericordiae, quorum iusticiae obliuionem non acceperunt.* Ideoque et nos vestigia patris sequentes simus viri misericordiae. vt si habemus, subleuemus pecunia nostra egenum, solemur moestum, doceamus ignarum, arguamus peccantem, atque haec omnia propter Christum. quandoquidem nihil nobis praeceptum est nisi *charitas dei et proximi, in qua* dicente saluatore *pendet lex et prophetae*[59]), et in extremo iudicio nihil a nobis aliud requiretur. *Esuriui*, inquit, *et dedistis*[60]) etc. Sed o coelum, o terra, quid dicam? Rogo vos Christi sacerdotes, dum vera dico, dum periculum ostendo, audite me patienter, si non potestis audire libenter.

Cogit nos sacerdotes euangelium Christi, vt semper praedicemus dicentes, nihil aliud esse praeceptum, quam charitatem dei et proximi. Haec nihil aliud est, quam vt benefacias siue, vt iam loquimur, misericordiam exhibeas indigenti proximo propter deum et vt abstineas ab illicitis itidem propter deum. Haec saepe praedicamus populo. At est aliquis e plebe, qui siue sanus siue infirmus cupit de abundantia sua opus exercere pietatis, vult pro Christo de facultatibus suis dare. Mox nos pii scilicet sacerdotes obliti, quod praedicauimus, non suademus illi homini, da pauperibus, da debilibus, caecis et paralyticis, da orphanis, da vicino aut ciui tuo, qui erubescit mendicare et alieno premitur aere,

---

Sancti erunt Deo suo, et non polluent nomen eius: incensum enim domini, et panes Dei sui offerunt, et ideo sancti erunt.

59) *Matth.* 22, 37—40., vgl. *Marc.* 12, 30. 31. *Luc.* 10, 27.

60) *Matth.* 25, 35 sqq.

da illis egenis virginibus, ne ob inopiam prostitutae cogantur infamem ducere vitam. Sed quid dicimus? Hoc nempe. O bone vir, O bona mulier, bene facis, quia tua vis pro Christo dare. vis ergo bene consultum tuae saluti, da ad vnam perpetuam memoriam, da ad perpetuam missam, ad illam stationem. Et ita obliti misericordiae in proximum, quam tamen, vt par est, semper praedicamus, *nos omnes quaerimus*, vt verbis Pauli vtar, *quae nostra sunt, non quae Jesu Christi*[61]. Ego ne obolum quidem ad tuam perpetuam missam aut ad tuam memoriam darem. Sacerdos es, sacrifica deo sacrificium laudis, sacrificium Christi, quod si sacrificare non vis nisi pecunia redemptus, pecunia tua tecum erit in perditionem. At dicis, vnde viuam? Crede mihi, immo crede Christo, *si primum quaesieris regnum dei et iustitiam eius, haec omnia adiicientur tibi*[62]. quod si Christo non credis, ipsius es, nec opus habeo, vt tecum contendam. Si bonos sacerdotes ageremus, profecto non deessent pii homines, qui affatim nobis omnia ministrarent. Jam sine delectu multi fiunt sacerdotes sine vtilitate ecclesiae, immo vnde scandala multa oriuntur; praeter missam enim nihil nouerunt, reliquum tempus comessatione, ebrietate, scortatione, globo [63]), alea, serotina ad tres aut quatuor horas compotatione et inutilibus fabulis deducunt, ne horam quidem absque taedio rebus diuinis impendere possunt. Credimus, quorundam laicorum vitam longe esse meliorem. Ignoscite, boni sacerdotes, de omnibus non loquor, alioqui et me cogitate sacerdotem, quamquam quod mea conscientia dictat omnibus modis indignum. Quis absque culpa? Jam fornicatio clericorum passim reprehenditur, et bene. Hinc enim factum est, vt et boni sacerdotes propter malorum mores sint fabula vulgi et puerorum cantilena. verum si caste viuis, ne protinus te esse aliquid puta. Magna est namque victoria, si vincas libidinem. sed crede, si vis, multo maior est victoria, si vincas tamen gloriam, si vin-

61) *Phil.* 2, 21.

62) *Matth.* 6, 33.

63) *Globus* bedeutet gewifs nichts Anderes, als das *Kegelspiel*. F.

cas iram, si vincas studium pecuniae, haec tanto pestilentius solent tenere animam, quanto occultius. Porro si vis exempla. Beatus Laurentius thezaura ecclesiae dedit pauperibus non ad perpetuam missam. Beatus Nicolaus suo auro succurrit inopiae virginum, redemit captiuos, defendit occidendos famemque suorum depulit ciuium. Quid de beato Martino dicam, aut quid de caeteris? Dic mihi vel vnum, quem nosti ex sanctis, quos imitari oportet, qui neglecta misericordia in proximum ita missas instituit et memorias, vt nunc. Quomodo ergo sumus filii sanctorum? fateor, fateor, sacerdoti debetur victus et amictus, sed cui sacerdoti? Audi Paulum, ne me in ius vocandum existimes. *Presbyteri*, inquit, *qui bene praesunt* [64]) etc.: de verbo et doctrina sacerdotis dicit, non de missa, quod si ocio ociosior es, quis tibi aliquid debet? vt interim non dicam, si scandalum es populo Christiano. Quisquis sacerdos, si pie viuit, offerat, quoties vult, altaris sacrificium, non alia plane intentione quam Christus obtulit in cruce. Aliter autem viuens aut abstineat a vitiis aut longe faciat se ab altari, ne *Judicium sibi manducet et bibat* [65]). Est enim sanctorum communio, non impurorum. Sancti igitur estote, quia, vt Tobias dicit, *filii sumus sanctorum* [66]), *semen et nepotes iustorum et hereditas sancta*, quam Christus possideat in aeternum. quod tunc praestabimus, si simus *viri misericordiae*, aliorum inopiae subuenientes, quemadmodum dixi, et quam misericordiam paene praeterieram, si quis peccatis grauibus ad nos sacerdotes venit vere poenitens, simus *viri misericordiae*, non dimittamus eum absque consolatione, sed cum hilaritate vultus eum offeramus deo, quemadmodum laetus pater filium recepit prodigum. *quod si erramus*, ait Chrysostomus, *modicam iniungentes poenitentiam*, *tutius est de misericordia*, *quam de seueritate eorum deo reddere rationem*. Itaque si vbique studuerimus

64) 1 *Tim.* 5, 17.
65) 1 *Cor.* 11, 29.
66) *Tob.* 8, 5.

viri esse misericordiae, non opus habemus alia perpetua memoria. Nam haec memoria coram deo non delebitur. sic enim additur, *Quorum iustitiae obliuionem non acceperunt.* In extremo namque iudicio non dicturus est, fecisti vnam perpetuam missam, fecisti vnam perpetuam memoriam, sed *Esuriui* etc. Potestne Christianus quispiam contra haec dicere? Audite rursus Paulum. *Exerce*, inquit, *te ipsum ad pietatem. Nam corporalis exercitatio ad modicum vtilis est, pietas autem ad omnia vtilis est, promissionem habens vitae, quae nunc est et futurae*[67]. Vides, vt Paulus omnia alia opera contemnit prae pietate, id est misericordia, quam exhibemus in proximos.

[*Deprecatio.*] Igitur vos Christi sacerdotes, quos omnes in Christo et diligo vt fratres et veneror vt dominos meos, vos, inquam, obsecro per dominum nostrum Jesum Christum, ne multa, quae dixi, accipiatis quasi obiurgare venerim. sed cogitate, me voluisse, quod rectum est, admonere, non ex me, sed ex sacris literis, non praesumptione magisterii, sed charitatis dictamine. Christum testor, charitas me talia dicere coegit. Obsecro praeterea, vt et erga me sitis *viri misericordiae*, orantes dominum communem Jesum Christum, vt quod rectum monui ipse opere praestare queam. meam agnosco imbecillitatem, iccirco misericordiam desydero. Multa quidem dixi, ob quae possem in ius trahi, non quia vera non sunt, sed quia maledicta nostra tempora aliter sentiunt.

[*Coronis.*] Iccirco vnum adiungam velut orationis meae coronidem, quod non interpretabor, sed cordibus vestris runcinandum tradam, et vel ex hoc vno poteritis deprehendere veritatem omnium, quae locutus sum. Aduertite quale sit. Saluator Matth. IX.[68]) Pharizaeis indignatis, quod peccatoribus et publicanis sese familiarem praeberet, cum ipsi ex operibus legis sese iustos putarent, ex Oseae c. VI.[69]) cum probro dicit, *Euntes discite, quid est, Miseri-*

---

67) 1 *Tim.* 4, 7. 8.

68) Vers. 11 — 13.

69) Vers. 6.

cordiam volo et non sacrificium. Arrectis auribus ista percipite. Erunt fortasse quidam contra me contentiosi aut certe obloquentes. Homo sum, si quis me condemnat vera locutum, quid id ad me? non meam doctrinam locutus sum. Christus dixit, cum ipso contendant, ipse sese defendet, non meo indiget patrocinio. Talibus dicit Christus, non ego, *Euntes discite, quid est, misericordiam volo, non sacrificium.*

In Christo Jesu valete.

Dixi.

VII.

Die erste Quelle

zur

Geschichte Adolph Clarenbachs.

Von

D. Gottlieb Mohnike,

Consistorial- und Schulrathe zu Stralsund.

Durch zwei neuere Gelehrte, Beckhaus und Kanne, ist in besondern Schriften Adolph Clarenbach, dieser unerschrockene Märtyrer der Protestantischen Kirche, der am 28sten September des Jahres 1529, zugleich mit einem andern Bekenner des Lutherthums, Peter Flystede, zu Cöln am Rhein auf dem Scheiterhaufen seinen Tod fand, uns wieder in das Andenken gerufen worden, indem Beckhaus dessen Geschichte zum Inhalte seines 1817 zu Marburg zum Reformationsjubelfeste erschienenen akademischen Programms gemacht[1]), Kanne aber die Erzählung seiner Verhöre und endlichen Verbrennung als einen Beitrag zur Geschichte der Finsternifs in der Reformationszeit mitgetheilt hat[2]). Der letztere Schriftsteller hat seiner Erzählung

---

1) *Sacra saecularia tertia reformationis ecclesiasticae — in Academia Marburgensi pie celebranda indicit D. M. J. H. Beckhaus. — Praemittitur narratio brevis de Adolpho Clarenbachio, primo Montensium reformatore ac martyre.* Marburgi 1817. 29 S. 4.

2) *Zwei Beiträge zur Geschichte der Finsternifs in der Reformationszeit, oder Ph. Camerarius Schicksale in Italien, nach dessen eigener Handschrift, und Adolph Clarenbachs Martyrthum nach einer sehr selten gewordenen Druckschrift, von Johann Arnold Kanne. — An den Früchten sollt ihr sie erkennen.* — Frankfurt am Main 1822. 232 S. 8.

einen literarischen Vorbericht voranschickt, durch welchen ich zu dieser kleinen Abhandlung zunächst Veranlassung erhalten habe; denn in diesem Vorberichte, da es dem Verfasser nicht vergönnt war, die *erste* Quelle zur Geschichte Clarenbachs zu benutzen, kommen manche unrichtige Schlüsse hinsichtlich eben dieser Quelle vor. Da mir sowohl diese erste Quelle, wenigstens was die erstere Hälfte derselben betrifft, als auch das bekannte Martyrologium von Ludwig Rabus[3]), das Kanne gleichfalls hat entbehren müssen, zur Hand ist: so kann ich nicht nur die unrichtigen Schlüsse Kanne's in der fraglichen Beziehung berichtigen, sondern auch die ganze Frage, welche Bewandtniſs es mit den ersten im Druck erschienenen Erzählungen von Adolph Clarenbachs bejammernswerthen Schicksalen hat, zur Genüge beantworten. Mit dieser Beantwortung erfülle ich zugleich ein Versprechen, welches ich schon vor einigen Jahren gegeben habe[4]). Ganz

3) *Historien der Heyligen, Ausserwölten Gottes Zeügen, Bekennern vnnd Martyrern, so zum theyl in angehender Ersten Kirchen Altes vnnd Neüwes Testaments gewesen, zum theyl aber zu disen vnsern letsten zeytten, in denen der Almechtige Gott sein volck widerumb mit der reynen Lehre seines H. Worts gnädigklichen heymgesucht hat, worden seind. Aus H. Göttlicher vnd der Alten Lehrer- Schrifften, deſsgleychen auch auſs glaubwürdigen schrifftlichen vnd mündtlichen Histörien vnd Zeügnussen, frommer Ehrenleüt, vor vnnd zu diser zeyt auffs warhafftigst vnnd eynfaltigst, zu gemeyner auffbauwung der Angefochtenen Kirchen Teütscher Nation, beschriben, durch Ludouicum Rabus von Memmingen, der H. Schrifft Doctorn, vnnd Prediger der Kirchen zu Straſsburg. Der Ander Theyl.* M. D. L V. 4. — Clarenbachs Geschichte, mit Einschluſs der von Peter Flysteden, geht von S. clxxxiii b. bis zu S. cclxvi. (Das ganze Werk erschien zu Straſsburg 1554—58 in 5 Theilen in 4. und dann wieder daselbst, erweitert und mit verändertem Titel, 1571—72 in 2 Theilen in Fol.) — Ueber des Ludw. Rabus Leben (von 1556—1592 Superintendent zu Ulm) sehe man die Nachricht von Joh. Georg Schelhorn in Riederers *Nüzlichen und angenemen Abhandlungen aus der Kirchen- Bücher- und Gelerten- Geschichte* u. s. w. Altdorf 1768—69. St. 2. S. 217 ff. und St. 3. S. 337 ff.

4) *Urkundliche Geschichte der sogenannten Professio fidei Tridentinae und einiger anderen römisch-katholischen Glaubensbekenntnisse.* Greifswald 1822. Vorrede S. VII f.

kurz mufs ich indefs Clarenbachs Geschichte selbst vorangehen lassen.

Adolph Clarenbach, der, wiewohl nicht eigentlicher Geistlicher, doch als erster Reformator in der Stadt *Wesel* betrachtet werden kann[5]), stammte aus der Gegend von *Lennep*, und zwar von dem unweit Lennep gelegenen sogenannten *Buscherhofe* im Kirchspiele *Luttringhausen*[6]) im Bergischen. Indefs wird er gewöhnlich der *Lenneper* genannt, sey es von der Nähe dieser Stadt bei dem, auch unter der Gerichtsbarkeit von Lennep stehenden, Wohnorte seines Vaters, oder weil der Vater vielleicht früher, zu der Zeit, als Adolph geboren war, selbst zu Lennep gewohnt hatte[7]). Seine erste Bildung erhielt er ohne Zweifel zu *Lennep*. Darauf besuchte er die damals berühmte Schule zu *Münster*. In *Cöln*, wo er namentlich unter dem durch die *Epistolae obscurorum virorum* berüchtigt gewordenen Arnold von Tungern oder Tongern studirte, nahm er die Würde eines Magisters der freien Künste an.

---

5) Als erster Grundleger der Reformation zu Wesel wird er auch in dem *Versuche einer Reformationsgeschichte der Stadt Wesel*, in folgender Schrift: *Stromata. Eine Unterhaltungsschrift für Theologen. Herausgegeben von D. H. A. Grimm und D. Ph. L. Mussel.* Erstes Bändchen. Duisburg 1787. 8. Erstes Stück S. 65 ff., dargestellt. Diese Abhandlung ist von Grimm.

6) *Stromata* S. 65, aus *Joh. Diederichs von Steinen kurzen und generalen Beschreibung der Reformations-Historie des Herzogthums Cleve.* Lippstadt 1727. 8. S. 3. — Clarenbach nennt sich selbst Clarenbach zum Busche (Siehe Kanne S. 97); auch wird in dem einen seiner Verhöre der „Bauern auf seines Vaters Hofe" gedacht.

7) Späterhin, wo der Pfarrer von Lennep mit unter denen aufgeführt wird, die Clarenbach zum Widerrufe zu bewegen suchten, nennt dieser Pfarrer sich den Pfarrer von Clarenbachs Vaterstadt. Auch fängt die Vorrede zur ersten Quelle sich also an: *Diser Adolphus Clarenbach ist bürtig aufs dem land von Berg, aufs eyner reichstatt genannt Lenep.* Nach Andern war er aus *Medman*; nach Erychius in der *Jülichischen Chronik*, B. 2. S. 270., war er ein Clever von Geburt. Siehe *Stromata* a. a. O.

Bald nach Luthers erstem Auftreten zu Wittenberg, wenigstens um das Jahr 1522, war er Conrector zu *Münster*. Da er, aufser der Lateinischen Sprache, sich auch mit den Grundsprachen der heiligen Schrift, zum Zwecke des richtigen Verstehens derselben, beschäftigte: so konnte es nicht fehlen, dafs Luthers Lehren seine Aufmerksamkeit auf sich zogen; ja, manche derselben breitete er, wie aus Allem hervorgeht, schon zu Münster aus. Von da ging er, nach Einigen schon um 1523[8], nach Andern erst um 1525[9], gleichfalls als Conrector, nach *Wesel*. Hier setzte er seine Reformationsversuche fort, und er fand selbst unter den dortigen Mönchen manche, welche für seine Ansichten Empfänglichkeit äufserten, wie den Augustinermönch, Bruder Matthäus Gindrich, der als Evangelischer Prediger zu Bardewick im Lüneburgischen gestorben ist, und selbst einige Dominicanermönche. Am vertrautesten aber ward er wegen Gleichheit der religiösen Ansichten mit dem Capellan an der Matenaischen Kirche zu Wesel, Clemens von Rade vor dem Wald, oder Clemens Sylvanus, der bald nachher gen Bremen und darauf nach Holstein in die Gegend von Husum zog[10], so wie mit dem bekannten Johann Kloprys oder Cloperius, damals Prediger zu Büderich, der in der Folge sich zu der Secte der Wiedertäufer schlug und verbrannt wurde[11], und einem gewissen Doctor Ferken[12], von dem ich nichts Genaueres beibringen kann.

---

8) *Stromata* a. a. O.

9) Kanne, S. 99.

10) „*Dat jr eynen priester her Clemens geheissen von Lennep, den jr zuuorn verleydt hatt, vnd na mit eyner magt, die er heimlich hinweg geleydt hatt, zu der ee* (Ehe) *zůhauf gegeben hebt, vnd die seluigen zo Bremen wonend dick zostarcken pflegt inn jrem vnglouen. Adolph. Eitel lügen. Tongern. Kennt jr dann auch den seluigẽ hern Clemens? Adolph. Ja ich kẽn wol hern Clemens von Rade vor dem Wald, der zu Wesel vff der Matenna capellan gewest ist, vnnd wonet nun ĩm land zu Holstein bei Hausen.*

11) *Stromata*, S. 68.

12) *Ernstliche Handlung*. Diefs ist der Titel der Schrift, welche wir bald noch näher als erste Quelle zu Clarenbachs Geschichte bezeichnen

Diese Reformationsversuche zogen ihm nicht nur einen Streit zu, in welchen er mit einem Franciscanermönche, Bruder Jürgen von Dorsten, kam[13]), sondern hatten auch die Folge, dafs der Fiscal Trip, auch späterhin sein Denunciant, schon damals gegen ihn als Kläger bei dem Erzbischöflichen Official zu Cöln auftrat, und der gegen Clarenbach durch seine Gegner aufgeregte Herzog Johann von Cleve ihn seines Conrectorats entsetzte und ihn zwang, Wesel zu verlassen. Aus Wesel vertrieben, wanderte Clarenbach eine Zeitlang umher, und hielt sich theils zu *Büderich*, *Osnabrück* und *Elberfeld*, theils bei einem Bruder auf dem *Buscherhofe* und in dem Kirchdorfe *Luttringhausen* auf. Eben war er im Begriff, nach *Meldorp* im Dithmarschen zu gehen, wo ihm, wahrscheinlich durch Vermittelung seines damals in Holstein sich aufhaltenden Freundes Clemens von Rade, ein Diaconat angetragen worden war, als diejenige Gefangennehmung über ihn erging, auf welche nicht lange nachher sein Tod erfolgte.

Im April des Jahres 1528 sah er sich veranlafst, seinen Freund Johann Kloprys nach Cöln zu begleiten, um ihn, der von Seiten der geistlichen Obrigkeit dahin citirt worden war, daselbst vor seinen Richtern mit zu vertheidigen. Am dritten des gedachten Monats ward Kloprys gleich bei seiner Ankunft in Cöln, trotz des sichern Geleites, das er erhalten hatte, gefangen gesetzt. Dasselbe Schicksal traf, jedoch unter veränderten Umständen, da er kein Geistlicher war, auch Clarenbach. Sein Freund, der zu ewigem Gefängnifs bestimmt wurde, war indefs so glücklich, um Neujahr 1529 zu entkommen[14]). Er selbst aber wurde, nach mehrern mit ihm angestellten Verhören,

---

werden. In dem Verhöre Clarenbachs heifst D. Ferken ein verlaufener, wegen der Lutherischen Ketzerei sehr berüchtigter Observanzmönch, welchen Clarenbach mit einer Beghine copulirt habe.

13) Dieses stellt Kanne S. 100 f. nicht ganz richtig dar. Grimm, *Stromata* S. 67, giebt von diesem Streite einige aus Weselschen Rathsprotocollen genommene nähere Nachrichten, durch welche frühere Erzählungen berichtiget worden sind.

14) Siehe weiter unten.

zugleich mit einem schon früher Verhafteten, dem schon oben gedachten Peter Flysteden, zum Scheiterhaufen verurtheilt: welches Urtheil denn auch am 28sten September 1529 an Beiden vollzogen wurde. Seine Richter führt die erste Quelle also auf:

Namen der personen, so gegen Adolpho Clarenbach inn der gefäncknus gehandlet haben.

Von welltlichen.

Gwellrichter (Gewaltrichter).

Thurnmeyster.

Etzliche verordneten eyns Ersamen Raths der statt Cölln.

Von geystlichen.

Arnoldus Broickschmit von Lemgo, Doctor des geystlichē rechten vnd Official zu Cöllen.

Conradus Köllin von Vlm, predigermönch vñ ketzermeyster von des pabsts wegen, durch die stifften Mentz, Trier vnd Cöllen[15].

Arnoldus von Tongern, ketzermeyster, von wegē des Bischoffs von Cöllen, vnd seind dise drei der sachen richter.

Beisitzer dises gerichts sind dise nachbeschribenen.

Magister noster Johan von Venradt, pastor zu S. Johan Baptisten.

Magister noster Johan vō Busco, Canonick zu S. Gereon vnd pastor zu S. Paul.

Bruder Johan, predigermönch, Magister noster worden zu Parifs vnd licentiatus zu Cöllen.

Meister Johan Trip, Fiscal vnd anbrenger diser Händel.

Magister Nicolaus von Dolmen, Bedell vnd Notarius.

---

15) Auch bekannt durch die über Reuchlin verhängte Verfolgung, weshalb er, so wie Arnold von Tongern, in den *Epistol. obscur. viror.* tüchtig gegeifselt wird.

Aufser diesen Genannten spielen in den Verhören noch manche Andere eine Rolle, namentlich ein gewisser Steinwich, der die Stelle des abwesenden Officials mitunter vertrat, und gegen das Ende des ganzen Processes eine Schaar von Pfaffen und Mönchen verschiedener Orden, auch mehrere Weltliche, wie nicht minder die Gattin des Gwellrichters, die gern auch ein Holzscheit zu dem Scheiterhaufen geworfen hätte, gleich dem Bäuerlein, das bei Johann Hussens Verbrennung doch auch ein verdienstliches Werk thun wollte. Indefs auch solche Männer zeigten sich, die es wohl mit ihm meinten.

Den Gang des ganzen Processes bis zur Ausführung des Todesurtheils mag man bei Kanne lesen, der hinsichtlich der eigentlichen Verhöre im Ganzen sehr genau der ihm vorliegenden Quelle, der sogenannten *Warhafftigen Historie*, gefolgt ist, hinsichtlich der Darstellung aber von dem Gange Clarenbachs und seines Todesgefährten zum Scheiterhaufen, die sicher auch in derselben *Warhafftigen Historie* umständlicher enthaltene Erzählung kürzer gefafst und überhaupt Manches zusammengezogen hat. Es hat in Kanne's Plane gelegen, die alte Erzählung in die jetzige Sprache zu übertragen. Manchen Lesern möchte es vielleicht angenehmer gewesen seyn, wenn er die alte Druckschrift unverändert und in ihrer ganzen Vollständigkeit, zugleich mit den darin befindlichen Schreiben Clarenbachs, die blofs in dem *biographischen Vorberichte* benutzt worden sind, wieder gegeben hätte.

Was nicht in Kanne's Plan lag, hole ich hinsichtlich der noch vorhandenen Briefe und des vollständigen Glaubensbekenntnisses Clarenbachs vielleicht in einer Fortsetzung dieses Aufsatzes nach, da sie zur vollständigen Kenntnifs des Mannes wichtig und im Ganzen ziemlich unbekannt sind, wiewohl im Laufe des vorigen Jahrhunderts zwei Gelehrte, D. Joh. Heinrich Muhlius im Holsteinischen [16]) und der Rector Daniel Christian Francke

16) Im Jahre 1727. Auch finden sich in seinen *Dissertationes histo-*

zu Lennep [17]), dieselben wieder ins Andenken gerufen haben, auch der eine dieser Briefe, jedoch in Lateinischer Sprache, in der *Fortgesetzten Sammlung von Alten und Neuen theologischen Sachen*, Jahrg. 1728, S. 845 ff. sich findet. Ob die von Heinrich Milde in seiner *Kurtzen und deutlichen Einleitung in die erbauliche Historie von dem seligen Märtyrer Adolphe Clarenbach* (Halle 1830. 8.) angekündigte *Historische Erzählung von dem Glanz und Kraft des Evangeliums von Christo, welches von Dr. Martin Lutherus — wieder auf den Leuchter gestellet, so an dem Exempel zweier gottseliger Männer, nämlich Adolph Clarenbachs und Petri Flistedts — wahrzunehmen*, erschienen ist, kann ich so wenig als Kanne und der Nürnberger Literator Ranner [18]) sagen, wiewohl mir mehrere andere kleine, auf Luther und einige von dessen Anhängern sich beziehende Schriften von diesem Milde bekannt sind. Ist diese Erzählung wirklich erschienen, so finden sich die gedachten Briefe u. s. w. von Clarenbach auch sicher darin [19]).

Kanne's Quelle, die er im Ganzen genommen nur in der Sprache unserer Zeit wieder gegeben hat, ist folgende im Jahr 1560, wiewohl nicht zum ersten Mal, erschienene Druckschrift: *Warhafftige Historia von den wolgelarten und bestendigen mennern, Adolpho Clarenbach und Peter Fleisteden, Was Adolpho im Lande vom*

---

rico-theologicae. Lubecae 1713. p. 396 sqq. manche Beiträge zur Kenntnifs Clarenbachs.

17) In zwei Schulprogrammen von den Jahren 1728 und 1729, die ich aber durch eigenen Anblick nicht kenne.

18) Kanne, S. 89.

19) Auf mehrere Niederrheinische Chroniken und andere Geschichtswerke, in denen auch Manches von Clarenbach steht, wird in den gedachten *Stromaten* a. a. O. hingewiesen. Hier möge nur die auch in mancher andern Beziehung für die Geschichte des sechzehnten Jahrhunderts sehr wichtige Sammlung: Herm. Hamelmanni *Opera genealogico-historica*. Lemgoviae 1711. 4. (erschienen nach des Verfassers Tode) genannt werden (vgl. p. 221. 244. 1014 sq. 1027. 1127 sq. 1187. 1255.), deren auch Kanne nach Würden gedenkt.

Berge, ehe er dann zu Cöllen gefangen, des Evangeliums halber von seinen Widersachern begegnet und zugestanden sey, Vnd wie jn hernach, als er zu Cöllen gefangen, und gemeltem **Petro**, *die Sophisten vnd Ketzermeister zu Cöllen, so verrheterisch, diebisch, mörderisch, vnchristlich, ja ganz vnd gar vnmenschlich wider alles sein gründtlich darthun aus heiliger Schrifft zum Fewr verurtheilt haben im Jar* 1529 *am Abend Michaelis. New auff vieler Christen bitt gedruckt zu Wittemberg* 1560. Diese Schrift findet sich nach Kanne's Versicherung unter diesem Titel bei keinem der von ihm benutzten Schriftsteller über Clarenbach angeführt. Die Worte am Schlusse des Titels: *New — — gedruckt,* geben deutlich zu erkennen, dafs diese *Warhafftige Historie* nur die neue Auflage eines früher schon gedruckten Buches ist. Auch Kanne leugnet dieses nicht, wiewohl er nicht geneigt ist, diese Schrift für einen Abdruck der bei Milde in seiner *kurzen Einleitung* u. s. w. angeführten *Acta* eines *auctor anonymus* zu halten, und eben so wenig, anzunehmen, dafs die *Warhafftige Historie* ein Abdruck von dem sey, was sich bei Rabus über Adolph Clarenbach findet. Das stehet fest, wie auch Kanne richtig bemerkt, dafs der Verfasser der ersten Ausgabe die Acten des Clarenbachschen Processes in der Handschrift vor sich gehabt hat; und da von der ersten Ausgabe der Druckschrift gleich anfänglich vielleicht nicht gar viele Exemplare abgezogen waren, so mag die Druckschrift auch durch Abschriften vervielfältigt worden seyn, von denen denn auch eine in die Hände des Holsteinischen Generalsuperintendenten Mühlius gekommen seyn mag. Die ganze Untersuchung erstreckt sich auf die drei Fragen:

1) Welches ist die erste Ausgabe dieser Erzählung von Clarenbachs Schicksalen?

2) In wie fern hängt des Rabus Bericht über dieselben mit ihr zusammen?

3) Ist die von Kanne benutzte *Warhafftige Historie* ein unveränderter Abdruck der ersten Urschrift, oder vielleicht blofs ein Abdruck des bei Rabus Befindlichen?

Die Nachricht von dem Daseyn einer gedruckten Geschichte von Clarenbachs Procefs findet sich schon bei Hamelmann (p. 221.); jedoch führt diese (nach p. 213.) im Jahre 1564 niedergeschriebene Nachricht uns nicht näher zum Ziele, da Hamelmann eben sowohl die zweite, 1560 erschienene, als die erste Ausgabe derselben, ja selbst das bei Rabus Vorhandene gemeint haben kann. Wichtiger ist die von Grimm in den *Stromaten* S. 69 gegebene Auskunft, dafs die *sämmtlichen acta Clarenbachii* 1529 ohne Druckort erschienen seyen, sich aber sehr selten gemacht hätten. Diese gedruckten Acta wird also Milde ohne Zweifel vor sich gehabt haben, und die erste kleinere Hälfte derselben habe auch ich zur Hand. In den ersten Monaten des Jahres 1529 erschien nämlich folgende kleine Druckschrift:

Ernstliche handlung zwischē den hochgelarten Doctorn inn der gotheyt (als mann sie zu Cölln nennt) oder ketzermeyster, vnnd eynem gefangnen, genant Adolph Clarenbach, geschehen zu Cöln erstlich vff Franckenthurn.

Item, wie nachuolgends die Doctores inn der gotheyt vnd ketzermeyster den selbigen gefangnen im glaubē examinirt oder ersucht zu Cölln vff der Erenporten.

Alles geschehen inn Beiwesen der verordneten vñ geschickten von eynem Ersamen Rath der Statt Cöllen.

In Quart; gerade 6 Bogen, von denen aber das letzte Blatt leer geblieben ist[20]). Die Vorrede fängt auf der Rückseite des Titelblatts an.

Die vollständige Erzählung schliefst mit den eigentlichen Verhören[21]); jedoch wird im Allgemeinen am Schlusse der drei und zwanzig Artikel noch gedacht, welche aus den Antworten auf die mit ihm angestellten Verhöre gezogen

---

20) In: *Academiae Grypeswaldensis Bibliotheca. Catalogo auctorum et Repertorio reali universali descripta a Johanne Carolo Daehnert.* T. II. Grypeswaldiae 1775. p. 1016. N. 233., ist der Titel dieser Schrift sehr ungenau angegeben, auch wird zugleich unrichtig bemerkt, dafs sie zu Cöln 1527 erschienen sey.

21) dem siebenten Abschnitte bei Kanne, S. 134—171.

worden seyen, mit dem Zusatze, dafs die Leser des Büchleins dieselben schon gehört und gelesen hätten. Mit dem Schlusse dieses Büchleins endet offenbar die erste Hälfte des ganzen Processes. Da auf dem Titel der Verurtheilung und Hinrichtung Clarenbachs noch gar nicht gedacht worden ist, an dem Buche selbst auch durchaus Nichts mangelt: so geht hieraus auf das Deutlichste hervor, dafs der Verfasser dasselbe nicht lange nach dem vierten März des Jahres 1529, also, wenn auch gleich nach der Fällung des Urtheilsspruchs, doch vor der Ausführung desselben niedergeschrieben hat.

Fand sich der Urheber dieses Büchleins nun schon veranlafst, die Erzählung von dem Procefsgange durch den Druck öffentlich bekannt zu machen: so wird er auch nicht unterlassen haben, nachdem das Strafurtheil vollzogen worden war, den weitern Verlauf der Geschichte gleichfalls schriftlich aufzusetzen und dem Drucke zu übergeben, und es wird dieses sicher bald nachher, also in den letzten Monaten des Jahres 1529 geschehen seyn. Da Flystedens Geschick mit dem von Clarenbach zusammenfiel, so war es wohl natürlich, dafs dessen Geschichte nun mit eingewebt wurde. Die vorhergegangenen Verhöre waren schon früher durch den Druck bekannt gemacht worden, sicher von demselben Verfasser, der die *Ernstliche Handlung* geschrieben hat; um so weniger brauchte er diese also hier zu wiederholen, sondern es genügte, sich nur auf dieselben zu beziehen. Diese Fortsetzung bildete nun den zweiten Theil der *Ernstlichen Handlung*, und es war natürlich, dafs derselbe mit der genaueren Angabe der drei und zwanzig Artikel begann, die am Schlusse des ersten Theils nur ganz im Allgemeinen angedeutet worden waren. Daraus, dafs er für sich erschien, erklärt es sich aber, dafs er bei dem mir zur Hand seyenden ersten Theile fehlt. Möglich ist es auch, dafs der Verfasser bald nachher beide Theile zu einem Ganzen verband und mit einem auf dieses Ganze sich beziehenden Titel von Neuem abdrucken liefs; jedoch auch dieser Abdruck, wenn er überhaupt erschien, hat sich eben so selten gemacht, als die früher einzeln erschienenen

Theile. In den bekannten *Autographis Lutheri et Coaetaneorum* von Hermann von der Hardt wird weder die erste Ausgabe noch die vielleicht erschienene zweite aufgeführt: ein sicherer Beweis von der aufserordentlichen Seltenheit beider. Das oben gedachte Exemplar des ersten Theils, das vor mir liegt, gehört der Universitätsbibliothek zu Greifswald.

Ludwig Rabus, der sein Märtyrerbuch theils aus schriftlichen, theils aus mündlichen Nachrichten zusammengeschrieben hat, mufste bei der Geschichte Clarenbachs und Flystedens natürlich auf die bereits vorhandene Geschichte der beiden Märtyrer geführt werden, und er hat dieselbe nicht blofs benutzt, sondern sie wörtlich abdrucken lassen; wenigstens gilt dieses von dem vor mir liegenden ersten Theile, mit Ausschlufs des veränderten Titels und der Nachschrift, welche letztere ganz weggelassen worden ist. Auch bei Rabus zerfällt das Ganze in zwei Theile, und der zweite Theil (ccxxxv) hat den Titel: *Das ander theyl der handlung zwischen Adolph Clarenbach vnd den Theologen zu Cöllen, wie sie jn in des Greuen haufs verdampt haben.* Der bei ihm fehlende Schlufs des ersten Theils war vielleicht schon von dem Verfasser selbst, wenn er anders die beiden Theile späterhin zusammendrucken liefs, weggelassen worden. Dieser Schlufs lautet aber also:

Inn diser gemelten sandlung sol eyn ieder acht nemen eyner veranderung die sunder zweifel on vrsach nit geschehen, deñ die erste frag, ob auch Adolphus glaub, dz der bapst eyn haupt sei der heyligen kirchen hie vff erdẽ ꝛc. ist nun der lests artickel worden, vm̃ welchen sie jn auch als eyn ketzer verfluchen vnd verdammen: was sölche veranderung bedeut, will ich andere lassen sagen. Dieweil aber die ketzermeyster fast dringen, der bapst sei das haupt ꝛc. vnd ketzer schelten, die dawider reden: wöllen wir zum beschlufs diser handlung etliche sprüch der schrifft beibrengen, daraufs zuerkennen, ob Christus oder der bapst das haupt sei. Mat. xxviij *sagt Christus: Mir ist gegeben aller gewalt inn himel vnd*

vff erden, darumb geet hin vnd leret alle volcker, vnnd tauffet sie inn dem namen des vatters, des suns vn des heiligen geysts, vñ leret sie halten alles, was ich euch befolhen hab, vnd sihe, ich bin bei euch alle tage biſs zu end der welt: Sehet, hie saget d' Herr zu der heyligen Kirchen selbst, das er allen gwalt hab, nit allein im̃ hymmel, sunder auch vff erden, vnd bleibe bei jr biſs ans end der welt, da bleibt ja keyn gwalt vbrig, durch welche sich der bapst eyn haupt der Kirchen rümen möge. Derhalben muſs der Herr Christus, nach vrteyl der Ketzermeyster, ein Ketzer sein: O vatter im̃ himel, wie lang wiltu soliche Gotslestrung dulden. Item, der Herr befilht seinen jungern die heylige Kirchen, das sie leren sollen alle völcker vnd das er alleyn gewalt hab jñ hymel vnd auff erden, vnd das er allein der Herr sei, iñ welchs namen wir vergebuug der sund erlangen vnd zum ewigen leben kommen, welchs das recht Euangelion gepredigt ist, vnd wer dem glaubet, der wirt selig werden, ꝛc. Marci xvj. Vnd tauffet sie in dẽ namen deſs vatters, deſs suns vnd deſs heyligen geysts, vnd leret sie alles halten, was ich euch befolhen habe, spricht der Herr, das ist das ampt vñ dienst, den der Herr befolhen hat zu thun seiner heyligen gemein, vnd auch die schlüssel, die er Petro zugesagt hat, Matth. xvj. anstatt der gantzen gemein, das sie leren soll alles das Christus befolhen hat, vñ nit anders. Hiemit sagt der Herr Christus, vnd seine heyligen Aposteln dem Babst (der anders leret denn Christus befolhen) stracks entgegen, darumb muſs er eyn Ketzer gescholten, von disen Ketzermeystern zu Cöln, aber sie haben den rechten namen, sie seinn meyster iñ der Ketzerey.

Hie lassen wir das vrteil allen denen, die von Gott gelert seind, vnd begeren, das sie Gott vmb gnad bitten, vff das er solche blintheyt menigklich zu erkennen geb, denn wo mangel am hauptstuck ist, da felet man auch der andern stuck, vnd erwechſst eyn irrthumb aus dem andern, also, das nitt anderst den Christus rath hie zu folgen ist, sprechende: laſst sie faren, sie seind blind, vnnd

blinden leyter; wenn sie dann also fürfaren, volgt nichts draus, denn das sie mit eynander inn die gruben fallen, inn welcher sie zu ewiger verdarbnuſs verhalten werden, biſs Christus sprechen wirt: Gehet hin jr vermaledeyten ins ewig feur.

Diese Stelle fehlt, wie gesagt, ganz bei Rabus, bei dem hinwiederum, gleich nach der Vorrede, Clarenbachs Schreiben an den Rath zu Lennep vom Jahre 1527, nebst den *Etliche Artickel vnnd Puncten auſs der Heiligen Schrifft gezogen* u. s. w. und den beiden Briefen an den Grafen Franz zu Waldeck, sich findet, von welchen Stücken unsere *Ernstliche Handlung* Nichts hat. Die Vorrede aber lautet, mit kleinen Unterschieden hinsichtlich der Orthographie und Interpunction, in beiden Schriften also:

Diser Adolphus Clarēbach ist bürtig auſs dem land von Berg, auſs eyner reichstatt genant Lenep, vnd ist für eynem jar in der fasten vm Ostern mit eynem gnant herr Johan Klopreiſs gen Cöllen komen, derda vom Official vnd geystlichen geladē waſs etlicher anklag halb sich zuuerantwortē, vnd in dem hingangen, ist er gefangen worden: dem Adolphus nachgeuolgt vn sich des öffenlich beklagt, daſs herr Johan also im geleyd gefangen ward, vnd hat jn wöllen verantworten. Do das die gwelrichter vernomen, haben sie jn auch gefäncklich angriffen als eynen vermeynten ketzer, vnd seind also beyde inn die gefäncknus gefürt, vnd ist herr Johan als eyn geystlicher den öbersten von den priestern überantwurt, vnd in den geystlichen gfäncknus (das vnder dem Dhom ist) gelegt zu ewiger gefäncknus, doch ist derselbig wund'-barlich (Gott weyſs wie) auſs dem starcken gefencknus der geystlichen erlediget worden vff nehsten newē jars abent. Adolphus aber ist erstlich vff Franckenthorn gefürt, darnach vff S. Cunibertus thorn, do er nit lang gesessen, vnnd forthin vff die Erenport bracht, do er eyn lange zeit gesessen. Mit diesem Adolpho haben die ketzermeyster grossen fleiſs, mühe vnd arbeyt gehabt, zuerforschen seinen glauben offtmals vff beiden thürnen, in beiwesen der gwelrichter, thornmeystern, vn andrer geschickten vom

ersamen Rath der statt Cöllen, wie dann in nachuolgenden actis klärlich erfunden wirt. Vnd wiewol dise acta durch die selbigen, hochgelarten Doctores in der Gottheyt offenbart vnd an tag komen sölten, damit sie jren fleiſs vnd arbeyt, so sie gegen dem christlichen glauben habē, iederman offenbar würde: so ist doch villeicht jr weise nit, die kunst ketzer zu vndersuchen iederman offenbaren; oder villeicht sunst durch andere gescheſſten nit zeit habē sölchs an tag zuthůn. Damit es aber nit vnderwegen bliebe, vnnd alles offenbar würde, hat Gott andere mittel dartzu verordenet, inn sunderheyt, das die oberkeit durch söliche acta vnd geschichten guten vnterricht schöpfen künden, wie sie forthin inn sölchen vnd dergleichen sachen handlen söllen, dan̄ es nit eyn gering ding ist, mit eym Christen, er sei schwach oder starck, freunlich vn schnel zu handlen, do Christus für gestorben ist. Daſs aber keyner vermeyn, dise acta seiē erdicht, so sölln sie bezeugt werden durch die thornmeyster, gwellrichter vnnd andere geschickten dartzu verordnet, die mann wol ken̄t, die allezeit darbei gewesen. Dartzu ist dieser, der diese acta beschriben, selbs persönlich alzeit darbei gewesen, das nit verleugnet soll werden, wo es dartzu kompt. Darneben wirt es bezeuget mit den latinischen acten, die hinder dem Greuen ligen, welche disen nit entgegen sind, auch mit den selbigen actis, so hinder dem pedell ligen, so die an tag gethan würdē. Es ist auch fast not, daſs dise an tag kommen, dardurch eyn ieder erkennen mög vnd vrteylē, was recht oder vnrecht, christlich oder vnchristlich sei, vnnd das gut annemen, vnd was verfürisch forthin meiden, dann hie mit gantzem ernst von beyden partheien inn sachen des glaubens gehandlet ist, wie der Christlich leser vernemen wirt dem Got eyn recht christlich vrteyl inn disen sachen verleihen wöll. Amen.

Diese Vorrede, in welcher der Ausdruck *acta* mehrmals vorkommt, wiewohl der eigentliche Titel das Deutsche Wort *Handlung* hat, ist wichtig, weil sie sowohl über die Zeit der Abfassung, wenigstens der ersten Hälfte des Büchleins, als auch über den Verfasser einige Auskunft giebt. Ueber

den ersten Punct ist oben schon gesproch[illegible] worden; hinsichtlich des Verfassers erhellt aber, dafs [illegible]er ein Cölner, und zwar ein solcher gewesen ist, der bei den Verhören gegenwärtig war. Ich vermuthe, dafs er einer von den Deputirten des Magistrats zu Cöln gewesen ist. Zu Cöln ist indefs das Büchlein schwerlich gedruckt worden. Die Lateinischen Acta, deren gedacht wird, sind wohl nichts Anderes, als dasjenige, dessen in den Verhören Erwähnung geschieht.

Wiewohl nun Rabus das früher gedruckte Büchlein wörtlich seinen Märtyrergeschichten einverleibt hat, so hat er doch mitunter die Sprache verändert. In der Urschrift herrscht, besonders in den Verhören, der Niederrheinische Dialect vor, und stellenweise nähert die Sprache sich der Holländischen; Rabus aber hat diesen Dialect in das Oberdeutsche übertragen, so dafs die eigenthümlichen Idiotismen der Urschrift bei ihm vermifst werden. In der Urschrift lautet das Wörtlein *da* gewöhnlich *do*; statt *vor jaren* steht *zo jair;* statt *auslegung* entweder *vfslegung* oder *vstlegung; Paes* oder *Pais, Paist* mehrmals statt Papst[22]); *off* statt *oder; vorderige* statt *vorige; ouch* oder *oych* statt *auch; befaemen* statt *anklagen,* und *Fam* oder *Faem* statt *Klage (befamt* bei Rabus durch *beschreit* oder *berüchtigt)*; *mere* statt *aber*; *vre* statt *eure*; *hoift* statt *Haupt; hei heft,* statt: *er hat*; *off* statt *wann; so enlentzelen,* statt: *so allgemach; dae syt die boef,* statt: *da sitzt der Bube*; *so wyllen disse heren vch dat zo gode doyn, wil jr daer so harde vp vorderet,* statt: *So wollen diese Herren auch das zu gut thun, weil ihr das so hart begeret; geyn* statt *kein*; *oerbedig* für *erböthig; doert* für *dürft* u. s. w.

Was nun die oben aufgeworfene *dritte* Frage betrifft, so halte ich dafür, dafs die *Warhafftige Historia,* welche ich jedoch nicht aus eigener Ansicht kenne, mit dem bei

22) „*vff mit dem paes vnd concilien vnd alden vstlegung.*" Bei Rabus ist an dieser Stelle durch einen Druckfehler des Papstes gar nicht gedacht; auch mufs das Wort in der *Warhafftigen Historia* fehlen. Siehe Kanne, S 112.

Rabus befindlichen Abschnitt über Adolph Clarenbach übereinstimmt, und fast bin ich geneigt, sie für einen blofsen Abdruck der Erzählung bei Rabus auszugeben. Es könnte indefs auch seyn, dafs sie als eine besondere Schrift früher gedruckt gewesen und von Rabus unverändert aufgenommen worden wäre. *Die erste Quelle von Clarenbachs Märtyrerthum* bleibt aber immer die von Grimm angeführte und von mir beschriebene *Ernstliche Handlung*, die schon im Jahre von Clarenbachs Tode gedruckt erschien, und keine andere ist, als die nicht nur von dem Verfasser der *Warhafftigen Historia* benutzten, sondern auch von Heinrich Milde in seiner *Kurzen und deutlichen Einleitung in die erbauliche Historie von dem seligen Märtyrer Adolph Clarenbach* genannten Acta. — Kanne's Meinung S. 94 ff. mufs hiernach berichtigt werden.

So weit war dieser Aufsatz schon vor mehrern Jahren geschrieben, und ich füge nur noch Folgendes bei. Aufser Beckhaus und Kanne haben in den neuesten Zeiten Clarenbachs Andenken auch andere Gelehrte erneuert. Diefs ist nicht nur in einem besondern Aufsatze der *Nemesis* geschehen, den ich jedoch nicht kenne, sondern es haben sich auch gelegentlich folgende Schriftsteller über seine Geschichte verbreitet:

1) Heinrich Simon von Alpen, *Geschichte und Literatur des Heidelbergischen Katechismus* u. s. w. Frankfurt am Main 1800. 8. (Auch unter dem Titel: *Anhang zu den öffentlichen Katechisationen über den Heidelbergischen Katechismus*, 3. Th. 2. Abth.).

2) Johann Arnold von Recklinghausen, *Reformationsgeschichte der Länder Jülich, Berg, Cleve, Meurs, Mark, Westphalen und der Städte Aachen, Cöln und Dortmund*. 2 Theile. Elberfeld 1818. 8. (Beide Gelehrte nehmen auch auf Flysteden mit Rücksicht.)

3) H. Jochmus, *Geschichte der Kirchenreformation zu Münster und ihres Untergangs durch die Wiedertäufer*. Münster 1825. 8.

4) J(oh.) P(eter) Berg's *Reformationsgeschichte der Länder Jülich, Cleve, Berg, Mark, Ravensberg und Lippe. Herausgegeben und mit einer kurzen Biographie des Verfassers versehen von D. Ludwig Trofs.* Hamm 1826. 8. S. 6—16.

Auch ein Römisch-Katholischer Gelehrter, J. S. Seibertz, in seinen *Westphälischen Beiträgen zur Deutschen Geschichte.* 2 Bände. Darmstadt 1820—24. 8., hat Clarenbachs ehrenvoll gedacht.

Am 28. September 1829 wurde Clarenbachs und Flystedens Gedächtnifsfeier in der Kirche zu *Lüttringhausen* begangen, und darauf an des Erstern Geburtsorte *Buscherhof* der Grundstein zu einem Denkmale für ihn gelegt. Ueber diese Feier hat in der Zeitschrift: *Der Katholik, herausgegeben von Weis*, Jahrgang 1830. S. 76—80. *(Der heil. Märtyrer Clarenbach und seine Gedächtnifsfeier zu Lüttringhausen im Kreise Lennep. Von einem Augenzeugen.)*, ein Römisch-Katholischer Schriftsteller, C. F. H. L. unterzeichnet, seine ganze Galle ausgelassen.

Die Feier selbst aber hat mehrere populäre Schriften über Clarenbach und Flysteden veranlafst, unter welchen sich folgende auszeichnet, welche zugleich die bei der doppelten Feier zu Lüttringhausen und am Denkmale gesungenen Lieder enthält:

Adolph Clarenbach's und Peter Fleisteden's Märtyrthum, wie dieselben am 28. *September* 1529 *zu Cöln verbrannt sind.* Schwelm 1829. 8.

Auch dem Verfasser dieser Schrift, der nach einer Abschrift der *Warhafftigen Historia* und nach Rabus gearbeitet hat, ist die *Ernstliche Handlung* u. s. w. unbekannt geblieben; von der *Warhafftigen Historia* aber sagt er, dafs drei Exemplare derselben vorhanden seyen: eins besitze Göthe, das andere Professor Kraft in Erlangen (vielleicht ist dieses das von Kanne gebrauchte), und das dritte sey vielleicht in Jena. Wie selten wird dann die *Ernstliche Handlung* seyn, von welcher, wie schon oben bemerkt worden, die Königliche Universitätsbibliothek zu Greifswald die erste Hälfte besitzt!

Schlufsbemerkung des Herausgebers.

Der dem Verfasser der vorstehenden Abhandlung nach S. 264 unbekannt gebliebene Aufsatz steht in der von Heinrich Luden zu Jena herausgegebenen *Nemesis. Zeitschrift für Politik und Geschichte. Eilften Bandes III. Stück* (Weimar 1818), N. VII. S. 384—426, und hat die Aufschrift: *Das Autodafé in Köln, am Sanct Cäsariustage* 1829. (*Ein Beitrag zur Reformations-Geschichte, aus gleichzeitigen und wenigbe kannten Quellen.*) Er ist mit C......d unterzeichnet. Es ist ein sehr lesenswerther Aufsatz, vornehmlich wegen der Einleitung, welche sich von S. 385—412 sowohl über den zu Cöln schon vor Clarenbachs und Flystedens Verurtheilung herrschenden finstern Mönchsgeist überhaupt, als über die dasigen Ketzermeister insbesondere ziemlich ausführlich verbreitet. Die Quelle, aus welcher der Verfasser die Geschichte Clarenbachs selbst mitgetheilt hat, wird S. 413 so angeführt: *Acta Adolphi Klarenbach. (Gedr.* 1537.) *Ohne Druckort.* — Diese Schrift scheint die *erste* Ausgabe der von Kanne benutzten neuen Ausgabe der *Warhafftigen Historia* zu seyn, und erst bei der neuen Ausgabe diesen Titel erhalten zu haben; denn sie stimmt, nach dem daraus Mitgetheilten zu urtheilen, ganz mit der von Kanne gebrauchten Quelle überein. Vielleicht hat der Verfasser des gedachten Aufsatzes eins der beiden Exemplare der *Warhafftigen Historia* benutzt, von denen das eine, wie schon am Ende der vorstehenden Abhandlung bemerkt worden ist, in Göthe's Besitze gewesen seyn, das andere aber in Jena sich befinden soll. Da er jedoch S. 384 versichert, dafs seine Quelle in der Landesmundart abgefafst sey, so kann sie auch ein neuer Abdruck der *ersten* Quelle, nämlich der *Ernstlichen Handlung* seyn. — Uebrigens weicht er in der Angabe des Tages, an welchem Clarenbach und Flysteden hingerichtet wurden, von allen bekannten Quellen dieser Geschichte, welche ausdrücklich *den* 28. *September* angeben, ab, indem er S. 424. erzählt: *Am Sanct Cäsariustage (den* 27. *Ostober) war es, wo die Sühnopfer fielen.* Unmöglich kann er hier seiner Quelle gefolgt seyn, sondern es liegt hier offenbar ein Irrthum von seiner Seite zum Grunde.

VIII.

Ueber die Perioden einer Specialgeschichte der Hannoverschen Landeskirche.

Eine Vorlesung, zur Erlangung der theologischen Licentiatenwürde, vor der theologischen Facultät zu Göttingen am 14. März 1833 gehalten.

Von

D. Friedrich Wilhelm Rettberg,
aufserordentl. Professor der Theologie zu Göttingen.

Die Specialgeschichte einer Landeskirche mufs von einem *dreifachen* Standpuncte aus ihr Interesse gewinnen. Der *erste* ist der allgemein *wissenschaftliche*: sie greift bedeutend in die Universalgeschichte der ganzen Kirche ein. Es läfst sich behaupten, und der Beweis dafür braucht kaum geführt zu werden, dafs das Studium jeder allgemeinen Wissenschaft durch Nichts glücklicher gefördert werden kann, als durch die möglichst sorgfältige Ausführung der einzelnen Elemente, aus denen sie besteht. Diefs gilt von allen Zweigen des menschlichen Wissens, vorzugsweise vom historischen Fache, wo ja jede Construction aus allgemeinen Sätzen, so gern auch einige Neuere in ihr allein den Character des Wissenschaftlichen finden wollen, unstatthaft ist. Jenes Eingreifen der Specialgeschichte in die universelle ist rücksichtlich der Förderung des historischen Stoffes, also in objectiver Hinsicht, über jede Zweifel erhaben: die weitere historische Ausbeute kann ja nur durch Verfolgung der angebrochenen Schachte

in die einzelnen Gänge und Adern, oder durch die Eröffnung ganz neuer bedingt werden. Allein eben so bedeutend erscheint ein subjectiver Gewinn: das sichere Verstehen und klare Durchschauen des vielleicht schon früher und anderswoher gewonnenen allgemeinen Stoffes wird, bei der Aehnlichkeit der Verhältnisse, während der einzelnen Perioden gewifs durch Nichts so gehoben, als durch die möglichst innige Bekanntschaft mit einzelnen Partieen desselben, also durch Eindringen in die speciellen Verhältnisse einer Landeskirche. Hier können die allgemeinen Formen, in die während eines längeren Zeitraums die Christliche Kirche des Occidents gebracht ist, an einem vereinzelten Beispiele nachgewiesen, und so der höhere Grad der Klarheit gewonnen werden, der stets den concreten Fall vor der allgemeinen Ansicht auszeichnet. Während dort die Universalgeschichte, um ihre Darstellung allgemein gültig zu machen, die verschiedensten Localitäten umfafst, ohne sie doch gänzlich ins Einzelne verfolgen zu können; während die Züge, um allen Individualitäten zu entsprechen, beinahe characterlos werden und ins Allgemeine verschwimmen müssen: tritt hier das Bild eines kirchlichen Zustandes, von bestimmten Verhältnissen entlehnt, auf das Schärfste hervor, und zeichnet die darzustellende Persönlichkeit mit den eigenthümlichen, durch nichts Fremartiges gestörten Zügen. Ist die Geschichte nicht unpassend der bildenden Kunst, ihre Dartellung dem Gemälde des zu behandelnden Zeitraums zu vergleichen: so gestehen wir gern der Universalgeschichte, wie des politischen so des kirchlichen Lebens, den Rang der Historienmalerei zu, wo mit grofsartigen Zügen, im erhabenen Style bedeutende Puncte des menschlichen Lebens gezeichnet erscheinen, meinen aber dabei, dafs die Specialgeschichte, mit dem Genregemälde verglichen, auch immer ihren Werth behaupten werde. Freiwillig wird auf Darstellung des Grofsen und Ganzen verzichtet; gigantische Umrisse, mit kühner Hand entworfen, sind hier nicht an ihrer Stelle: dagegen werden wir so recht vertraulich in die innern Scenen des häuslichen Lebens geführt; so manches gemüthliche Plätzchen

wird dem Auge des Beschauenden eröffnet, und in der That mochte wohl hier erst bei ruhigem Sinne ausgedacht und überlegt seyn, was später als entschiedene Thatsache in den gröfsern Entwickelungskreis eintritt. So wird in der Universalgeschichte der Kampf zwischen Papst und Kaiser, wie ihn ein Gregor VII. begann und seine Nachfolger so energisch durchsetzten, ein Hauptgegenstand für die Darstellung der Kirche im Mittelalter seyn; auch wird wohl anerkannt werden, dafs die Verhältnisse des Sächsischen Volks und Clerus, in ihrer Spannung gegen Heinrich IV., eine bedeutende Hülfsmacht für die ränkesüchtige Italienische Politik waren: allein die einzelnen ziemlich verborgenen Fäden, die dort von verschiedenen Seiten angezogen wurden, zu enthüllen und in die frühesten Anfänge zu verfolgen, dazu bleibt dort, bei der Masse des Stoffes der Universalgeschichte, kaum Zeit; und doch versteht man den unglücklichen Heinrich in seinem Verhältnisse zu den Sächsischen Grofsen gewifs nicht recht, wenn nicht auch Einzelnheiten, wie die Einwirkung seines Erziehers Adalbert von Bremen auf Entflammung seines Zorns gegen die Sachsen, mit in Anschlag gebracht werden. Eben so läfst sich zwar das Steigen der Deutschen Prälaten zur wirklichen Landeshoheit auch im Allgemeinen aus der Schwächung der Kaisergewalt, aus der Auflösung der Carolingischen Verfassung erklären: wird aber nicht die Ansicht dieser Entwickelung erst dann zur völligen Klarheit kommen, wenn man wenigstens an einem speciellen Beispiele das Aufhören des Herzogthums im früheren Sinne, die Bildung der Landeshoheit, die mit dem Reiche blofs durch den Lehnsverband zusammenhing, und bei dieser Gelegenheit das allmälige Wachsen der Bischöfe und Aebte beobachtet hat? Indefs dieses gewifs bedeutende Verständnifs der allgemeinen Kirchengeschichte durch die specielle würde schon erreicht werden, wenn wenigstens die Verhältnisse *einer* Landeskirche ins Einzelne verfolgt werden: welche liegt uns da aber wohl näher, als die Kirche des Vaterlandes?

Diefs führt uns auf den *zweiten* Gesichtspunct, den *patriotischen*. Klagen über die Unkunde der vaterländischen

Geschichte, so der politischen, wie der kirchlichen, sind eben so allgemein, als wohlbegründet. Der Grund liegt *einmal* in der Sache selbst. Wirklich sind die Verhältnisse Deutschlands während des Mittelalters so verwickelt, die Quellen dafür theils so dürftig, bei dem Mangel gleichzeitiger Bearbeitungen, die den Namen der Geschichte verdienen, theils wegen der Menge der Urkunden und Einzelnheiten so überreich, und deshalb so abschreckend, daſs eine gesunde Darstellung, so recht aus der Mitte des nationalen Lebens heraus, noch immer viel Idealisches enthält. *Dann* ist aber auch ein Grund im Deutschen Character nicht zu übersehen: die uns so oft, und wohl nicht mit Unrecht vorgeworfene Ausländerei, nach Hamanns kräftigem Ausdruck. In dem Studium möglichst entlegener Zeiten und Völker hat Deutscher Fleiſs stets seinen Ruhm behauptet; auch die kirchliche Entwickelung der frühern Jahrhunderte entbehrt nicht der sorgfältigsten Behandlung. Ist es aber nicht wahrhaft zu beklagen, wenn die Bestimmung der Grenzen des bischöflichen Sprengels von Antiochien oder Heraclea den Forscher mehr anziehen sollte, als die der Diöcesangrenzen Hildesheims oder Verdens? Sollte wohl nicht der hierarchische Plan eines Adalbert von Bremen, der nach dem Patriarchat über den Christlichen Norden strebte, für uns dasselbe Interesse haben, als die Eifersucht zwischen Photius und Nicolaus I.? oder sollte wohl nicht der Beginn der Reformation zu Goslar und Lüneburg uns näher liegen, als der Monotheletenkrieg? nicht die Wirkung eines Lutherschen Kirchenliedes, von den Tuchmachern zu Göttingen angestimmt, uns mehr ansprechen, als der Krieg um das ὁμοούσιον oder *filioque*? Gänzlich hat nun freilich der Patriotismus der Hannoveraner sich hier nicht verleugnen können. An Monographieen der vaterländischen Städte, Bisthümer, Klöster ist durchaus kein Mangel: allein sie sind sämmtlich auch so entsetzlich local, wissen meistens so wenig den Blick über die zunächst gesteckten Grenzen zu erheben, daſs selten nur ein Pragmatismus der Localverhältnisse, fast nie aber ein Zusammenhang der hier vereinzelten Erscheinungen mit dem Entwicklungsgange der Kirche selbst erwartet werden darf. Wie

glänzend aus der Zahl jener Monographieen freilich der Name eines Justus Möser hervorstrahlt, darf bei der Anerkennung, die gerade jetzt sein Wirken in ganz Deutschland findet, hier nicht ausgeführt werden. Bei der Sorgfalt, womit er die Verhältnisse seines bischöflichen Staats aufhellte, mufste er die historischen Fäden in die ganze Entwickelung des Sächsisch-Westphälischen Volksstammes verfolgen, und damit namentlich für die Carolingische Zeit auch den Gang der Hierarchie für den ganzen Sächsischen Norden verzeichnen. Dennoch war Möser Jurist, die politische und rechtliche Entwicklung also seine Hauptaufgabe; in das Innere des Christlichen Bildungsganges, in das Heiligthum der Kirche einzudringen, war wenigstens nicht sein Beruf. Grofs waren deshalb die Erwartungen von der Arbeit des nun verewigten Schlegel *) in seiner *Reformations- und Kirchengeschichte von Norddeutschland und der Hannoverschen Staaten*. Und wirklich vermeidet der Verfasser auch hinlänglich den Vorwurf der zu grofsen Localität; an Seitenblicken auf die gleichzeitigen Verhältnisse der Christlichen Gesammtkirche fehlt es nirgends. Aber mehr als blofse Annalen, Aufzählung der Thatsachen in möglichst grofser Unordnung am chronologischen Faden, sind doch hier nicht gegeben. Hätte auf dem so verdienstvollen Verfasser nur ein Wenig des kritischen Geistes geruhet, der seinen Brüdern so reich zugetheilt ist: es würde bei dem Reichthume der Quellen, die ihm seine ganze Stellung eröffnete, gerade von ihm am ehesten eine *Geschichte* der vaterländischen Kirche zu hoffen gewesen seyn. Doch auch so ist sein Werk wegen der zahlreich gelieferten Thatsachen ein unschätzbarer Gewinn, und verdient den Dank jedes Vaterlandsfreundes.

Es verdient ihn um so mehr für unsere Zeit, da die Geschichte der Landeskirche während der gegenwärtigen Krisis auch noch ein *drittes*, ein unmittelbar *practisches* Interesse gewinnt. Die neueren Zeitereignisse haben neben

---

*) Joh. Carl Fürchtegott Schlegel, Consistorialrath zu Hannover, starb den 13. Nov. 1831.

viel Beklagenswerthem gewiſs die gute Folge gehabt, daſs lebendige Theilnahme am Zustande der Landeskirche, wie sie sich aus der bisherigen Erstarrung allmälig herausgebildet hat, doch jetzt auch sich auszusprechen wagt durch Wort und Schrift. Daſs die gegenwärtige Stellung der Landeskirche Viel zu wünschen übrig läſst; daſs sie weit hinter dem Ideale zurückgeblieben ist, wie es der Reformationszeit vorschwebte und unmittelbar aus den Grundsätzen des Evangeliums folgt, sagte man sich bisher höchstens ins Ohr: aber die Zeit ist angebrochen, wo sich die Klage Luft macht und der langverhaltene Seufzer hervortritt. Die nähere oder entlegnere Zukunft wird und muſs hier eine Entwickelung bringen; Pflicht eines Jeden ist es dabei, an seinem Platze dazu mitzuwirken, daſs sie eine besonnene wird, aber auch eine wohlthätige. Soll nun aber so der gegenwärtige Zustand den Keim des zukünftigen mehr idealen in sich schlieſsen: was wird nöthiger, unentbehrlicher seyn, als die Kunde, wie derselbe Keim zu der Gegenwart in der Vergangenheit lag? Die Reihe der historischen Ereignisse ist ja eine organisch zusammenhangende Kette: wie sollten wir die mittleren Glieder nur verstehen, oder auf die spätern richtig einwirken können, wenn uns die Bekanntschaft mit den frühern fehlt? Es heiſst doch den fortschreitenden Entwicklungsgang der Kirche selbst leugnen, wenn das Vorher nicht mit dem Jetzt, und dieses nicht mit dem Künftig im innigsten Verbande anerkannt wird. Bei Aufhebung dieses Zusammenhanges droht die doppelte Gefahr, entweder von der einen Seite das wohlbegründete Recht der Kirche in ihren Ansprüchen an den Staat, aus Unkunde ihres Rechtsgrundes, zu übersehen, oder von der andern, auch hier zu Viel zu thun und nie zu erreichenden Phantomen nachzujagen. Ist darum irgend eine Wissenschaft vorhanden, die ihren wahrhaft theologischen Character durch unmittelbare Beziehung auf die Kirche und ihr Wohl darthun kann, die sich von dem bloſs gelehrten Forschen, wo das Wissen seiner selbst wegen geschätzt wird, durch einen sofort erkennbaren höhern Zweck auszeichnet: so treten diese Empfehlungsgründe

unbedingt gerade für die Geschichte der Landeskirche in unserm Zeitalter hervor. Wen darum das historische Wissen selbst nicht treibt, oder wem das Interesse an der Geschichte der vaterländischen Kirche fehlt, dem sollte doch schon das Bewufstseyn dieselbe theuer machen, dafs bei den jetzt gesteigerten Pulsschlägen des kirchlichen Lebens das Schimpflichste — die Lauigkeit ist!

Freilich leitet uns nun dieser *practische*, oder besser, *theologische* Gesichtspunct nicht wohl über die Zeit der Reformation hinauf. Dort liegt ja für die äufsern Verhältnisse der Landeskirche der letzte Entwicklungsknoten: diefs erklären ja einstimmig die neuern Regungen auf dem kirchlichen Gebiete, die das nachzuholen wünschen, was damals im Reformationseifer übersehen wurde, — eine geordnete Stellung der Kirche zum Staate. Desto sicherer führen aber die beiden andern Gesichtspuncte, der *wissenschaftliche* und der *patriotische*, über diese Grenzen hinaus zu der ersten Gründung Christlicher Kirchen zwischen der Ems und Elbe, durch die Predigt friedlicher Missionare und durch die Waffen des grofsen Frankenkönigs. Doch fragt sich auch, ob nur jener practische Zweck vollkommen erreicht werden könne, ohne Zurückgehen in die Katholische Vorzeit. Um wenigstens die Ereignisse zu verstehen, wodurch zur Zeit der Reformation und später der Landesherr in die bischöflichen Rechte eintrat, ist es unentbehrlich zu wissen, wie die Bischöfe selbst zu ihrer so ausgedehnten Gewalt, zur wirklichen Landeshoheit in ihren Sprengeln gelangten. Schon diefs führt uns zum Mindesten in die Zeiten Heinrichs des Löwen, wo nach Auflösung des Herzogthums Sachsen sich geistliche und weltliche Räuber in die Beute des Löwen theilten. Die damaligen Verhältnisse aber können wiederum nicht durchschaut werden, ohne ein Zurückgehen in die Carolingische Zeit; die gemeinsame Bildungsepoche der Sächsischen Verfassung. Auf keine Weise kann also eine Specialgeschichte der vaterländischen Kirche sich dem Hinaufsteigen in das 8te und 9te Jahrhundert entziehen.

Um aber die so abgesteckte Zeit kunstgerecht zu durchmessen, bedarf es vor Allem einer Zerlegung der ganzen

Reihe von Ereignissen durch Epochen und dadurch begrenzte Perioden. Hier reicht das Aneinanderreihen dürrer Facta nicht aus. Um mit Sicherheit in das innere kirchliche Leben einzudringen und die Zeichen der Zeit zu deuten, bedarf es vor Allem der Bestimmung, ob die einzelnen Fäden, aus denen das kirchliche Leben besteht, periodisch ruhig neben einander laufen, oder ob sie, durch irgend ein epochemachendes Ereignifs gestört, einander ihre Schwingungen mittheilen, ob sie, zu Entwicklungsknoten geschürzt, das Ende einer frühern und den Beginn einer spätern Gestaltung umschliefsen. Die Feststellung dieser grofsen Stationen des kirchlichen Lebens hat in einer Specialgeschichte nicht dieselben Gesetze, wie in der Geschichte der Gesammtkirche. Wenn sich auch im Allgemeinen annehmen läfst, dafs die Momente, in denen das gemeinsame Christliche Leben pulsirt, sich auch gewifs in den einzelnen Adern, wie sie jedes Land des Christlichen Occidents bildet, fortgesetzt haben, und dort von dem geübten Auge an bestimmten Symptomen sich erkennen lassen: so sind doch eben so gewifs dabei vielfache Modificationen vorhanden, durch welche gerade das Individuelle gegeben wird, was sich in der vaterländischen Kirche vorfindet und eben deshalb Hauptaugenmerk des Historikers seyn mufs. Offenbar sind es die Localverhältnisse, die hier das allgemeine Leben vielfach bestimmen, fördern oder hemmen. Unmöglich werden deshalb die Entwicklungspuncte geradezu aus der Universalgeschichte herübergenommen werden können, weil eben dadurch ja gerade die individuellen Bildungsformen wieder ins Allgemeine verflacht würden. Eben so wenig dürfen geradezu die politischen Epochen der vaterländischen Geschichte sofort für unsern Zweck als normativ aufgestellt werden; denn die kirchliche Entwicklung würde damit durchschnitten und ein Interesse dem andern aufgeopfert. Der historischen Kunst wird demnach die Aufgabe gestellt, beide Interessen so mit einander zu vereinigen, dafs ein treues Bild des kirchlichen Lebens aus ihm selbst gewonnen werde. Im Ganzen läfst sich freilich voraussehen, dafs wichtige Erscheinungen auf dem einen Gebiete auf das andere zurück-

wirken werden. Wenn die Hierarchie siegreich aus dem Kampfe mit der weltlichen Macht hervorgeht; wenn die Bischöfe, früher Vasallen der Kaiser, zur Landeshoheit gelangen: so ist der Zeitpunct kirchlich entscheidend, eben so gewifs aber auch nicht ohne vielfache Störungen auf dem politischen Gebiete gewesen. Oft geschah nur die Einwirkung hier früher, als dort. Es darf deshalb sogar nicht auffallen, wenn die im Grunde auf dieselben Ereignisse basirte kirchliche Epoche der politischen um einige Jahre vorausgeht, oder folgt: glücklich genug, wenn es uns nur so im Allgemeinen gelingt, ziemlich die durch beide Rücksichten bedingten Entwicklungspuncte des gemeinsamen Volkslebens zu treffen. Nur daraus erwächst gerade für die Kirchengeschichte unsers Vaterlandes noch eine Schwierigkeit, dafs, bei der frühern Trennung der jetzt vereinten Provinzen des Königreichs, oft Veränderungen in der einen Gegend einen wirklichen Sturm herbeiführen, während in der andern, damals gar nicht damit zusammenhangenden, völlige Ruhe herrscht. Was von dem Lande zwischen der Weser und Leine gilt, pafst gewifs selten auf die Gestade der Nordsee, während dagegen Veränderungen, die an dem Ufer der Ems und Weser entscheidend waren, selten die Gaue an der Aller und Ocker treffen. Allein hier ist ein gewisses Durchgreifen nicht zu vermeiden. Gewifs mufs das Land zwischen der Weser und Leine als der Kern des Ganzen betrachtet werden, so wie die Geschichte des durchlauchtigen Regentenhauses den Mittelpunct des Ganzen bilden

Am leichtesten ist jedenfalls *die erste Periode* abgesteckt am Ende der Carolingischen Zeit, wo kirchliche und politische Fäden auf das Bestimmteste in einander laufen; darum schliefsen wir mit der Thronbesteigung des ersten Kaisers aus Sächsischem Stamme, Heinrichs des Finklers (918), die erste kirchliche Periode. Noch ehe der Friede zu Selz (803) die letzte Unterwerfung der Sachsen unter Carls des Grofsen Scepter auch wirklich zur letzten machte, war das Vordringen der Fränkischen Waffen vom Rheine gegen die Weser und Elbe mit Anlegung vielfacher Missionsstationen bezeichnet, die dann natürlich in Mutterkirchen für West-

phalen und Sachsen und endlich zu Bischofssitzen übergingen. So fällt Mindens Stiftung in das Jahr 780, Halberstadts 781, Paderborns und Osnabrücks 783, Verdens 786, Bremens 788. Allein Mehr, als die rohesten Umrisse eines Christlichen Landes, war hier wohl die ganze Zeit hindurch nicht zu finden. War auch das Heidenthum ziemlich in die abgelegensten Schlupfwinkel des Deisters oder Harzes zurückgedrängt: so lagen Kirchen und Klöster doch immer noch in gewifs sehr weiten Zwischenräumen. Wurde auch von Corvey und Elze jährlich einige Mal das schon bekehrte Land mit Missionen beschickt, um die wieder eingefallenen Kirchen ausbessern oder die umgestürzten Kreuze an gangbaren Wegen wieder aufrichten zu lassen, wobei dann gelegentlich die seitdem gebornen Kinder getauft und die herangewachsenen gefirmelt wurden: so blieb doch gewifs manches Kind, wo nicht gänzlich, doch längere Zeit ungetauft, als der Beichtiger es der jungen Seele zuträglich fand, Mancher starb ohne den Trost der letzten Oelung, manche Messe blieb ungelesen; denn der Weg vom Oberlande durch den Solling zum heiligen Vitus, oder von der Unterweser durch den Deister nach Hildesheim war zu oft ungangbar! War auch für die jetzt sich ansiedelnden Priester nicht mehr derselbe Missionseifer zur Ertragung der Beschwerden nöthig, wie ihn die Apostel des 7ten und 8ten Jahrhunderts, die Willibrorde und Kiliane, die Ewalde und Winfriede, besitzen mufsten: noch immer war die Lage des Clerus sehr unsicher, weil der freiheitliebende Sachse, zumal durch die unerhörte Last der Zehnten empört, zu gern in der Religion der Sieger nur ein Mittel zur gewissen Knechtschaft erblickte. Die Stellung eines Bischofs zu Osnabrück oder Hildesheim wich aufserdem in der Praxis bedeutend von der Theorie ab, wie sie Carl aufgestellt hatte. Bedacht genug auf eine würdige Ausstattung der Kirche, hatte er freilich die canonischen Wahlen hergestellt, hatte auch die Bischofssitze reich genug dotirt, damit ihre Inhaber mit den politischen Aemtern des *comes* oder *dux* die ihnen zugestandene Gleichheit behaupten könnten. Allein dennoch waren bei der Fränki-

schen Nation die Vorrechte der Königswürde so bedeutend, wurden auch durch den hinzugekommenen Glanz der Kaiserkrone so sehr vermehrt, dafs die fortwährende willkürliche Ernennung der Bischöfe von Seiten der Kaiser gar nicht auffiel, zumal da die zu besetzenden Kirchen ja von Carl selbst erst gegründet waren. Am wenigsten durften aber die Bischöfe sich wohl der Aufsicht des Sendgrafen entziehen, der als die Seele der ganzen Carolingischen Verfassung eben so gut das Betragen der Bischöfe beaufsichtigte, als er auf den jährlichen Provinziallandtagen die Justizpflege des Grafen, oder den Bestand des Heerbannes unter dem Commando des Herzogs prüfte. Dennoch lag der Beginn der bedeutendern bischöflichen Macht schon für diese Zeit in den ansehnlichen Privilegien, womit die Freigebigkeit der Kaiser die geistlichen Würden ausstattete. Aufser dem reichen Güterbesitze gaben besonders die bewilligten Regalien, die Zoll- Markt- und Münzgerechtigkeit, die Immunität vom weltlichen Gerichte und die Ausübung eigener Jurisdiction zum Nachtheile des Grafen eine tüchtige Grundlage für die zu errichtende Hierarchie. Jetzt forderte der eigene Vortheil die Bischöfe auf, bei dem herannahenden Verfalle der Carolingischen Verfassung das Erworbene zu behaupten und wo möglich zu vermehren.

Eben durch jenen Verfall ging das ganze Volksleben einer bedeutenden Umänderung entgegen; wir beginnen hier deshalb *die zweite Periode.* Auch für sie ist der Endpunct leicht gefunden; er liegt in dem Uebergange des Herzogthums Sachsen und dem Beginne des Herzogthums Braunschweig-Lüneburg (1235), und wir nennen sie die Periode des Kampfes zwischen geistlicher und weltlicher Macht, des Strebens der Bischöfe nach Landeshoheit. Der epochemachende Punct ist freilich dieses Mal wieder allein vom politischen Gebiete entlehnt: allein gerade durch jenen Punct wird am besten bezeichnet, wie das Resultat des grofsen Kampfes zwischen Papst und Kaiser auf unser Vaterland übergetragen wurde. Wollten wir aus der Zeit des Kampfes selbst einen bedeutenden Punct als Epoche herausnehmen: so stünde die Wahl frei zwischen den verschiede-

nen Constitutionen, die durch die gewandte Politik eines Innocenz III. nach einander den verschiedenen Bewerbern um die Kaiserkrone, Philipp von Schwaben 1207, Otto von Braunschweig 1209, oder Friedrich II. 1213, abgedrungen wurden, wodurch die im Wormser Concordat von Heinrich V. noch so ziemlich vollständig geretteten Kaiserrechte bis auf die letzte Spur verloren gingen. Weit entscheidender für unser Vaterland war jedoch der angegebene Schritt, dafs Herzog Otto I. vom Kaiser Friedrich II., statt des frühern Herzogthums Sachsen, sich mit demjenigen, was er von seinen Welfischen Erblanden gerettet hatte, namentlich mit der Stadt Braunschweig und dem Schlofs Lüneburg, belehnen liefs und darauf sein neues, aber erbliches Herzogthum gründete. Die Stellung der Bischöfe und Aebte wurde dadurch eine ganz andere, weil das Herzogthum jetzt etwas durchaus Anderes, als früher war. Nach der Carolingischen Verfassung war es ein Amt, vom Kaiser für den Heerbann eines Districts an die Person ohne Erblichkeit geknüpft, und als vom Kaiser stammend gleichmäfsig über den ganzen Gau ausgedehnt. Jetzt beruhete es allein auf dem Güterbesitze, und ging nicht weiter, als die Erblande sich erstreckten. Die geistlichen und weltlichen Inhaber der Güter, die sie dem Löwen geraubt hatten, wollten sich dem neuen Herzog, der nicht höher erschien, als sie selbst, gewifs nicht unterwerfen. Das frühere Band mit dem Reiche war hiernach factisch gelöset; an seine Stelle trat jetzt der Lehensnexus, wodurch freilich die Bischöfe eben so reichsunmittelbar wurden, als der Herzog es nur seyn konnte. Die Bischöfe, im vollen Besitze der Regalien, mit der Schutzherrlichkeit für ihre Hintersassen, der Jurisdiction über ihren Sprengel aus der Idee der ihnen übertragenen Reichsvogtei, traten jetzt völlig als Landesherrn auf. Wenn auch die vaterländischen Bisthümer nicht geradezu, wie Cöln, mit dem Herzogthume von Engern und Westphalen belehnt wurden: im Besitz derselben Rechte waren sie gewifs. Freilich kostete es bis dahin manchen Kampf: gerade in unserm Vaterlande waren ja die Prälaten stets die treuen Verbündeten

des Papstes gegen die kaiserliche Macht, weil sie, unter dem Vorwande des Kampfes für Freiheit der Kirche, alle ihre Privatfeindschaft gegen die Heinriche verbergen konnten, von denen sie, wie das Sächsische Volk, für ihre eigene Sicherheit fürchteten. Gewifs ist durch ihre Anstrengung das endliche Resultat bedeutend beschleunigt worden, dafs, nach Vernichtung der alten Kaiserrechte, der Bischof gewählt und der Herzog geboren wurde, die früher beide vom Kaiser ernannt waren.

Die dritte Periode mufs nothwendig bis zur Reformationszeit reichen: allein das Jahr 1517 als Anfang derselben hat für unser Land gar keine Bedeutung, weil der Funke, den der kühne Mann zu Wittenberg ausstreuete, gerade in unserm Nordwesten Deutschlands später, als anderswo, zündete. Schon die hier herrschende Niederdeutsche Sprache erschwerte seinen Flugschriften den Eingang: ehe dieselben in Magdeburg oder Lübeck übersetzt wurden, war schon vielfach in Mittel- und Süddeutschland reformirt worden. Zwar fällt zwei Jahre später der Beginn der Hildesheimschen Stiftsfehde (1519), die, theilweise durch geistliche Herren geführt, wohl als kirchliche Epoche gelten möchte. Allein ihr Zweck, wie ihr Erfolg, war doch ein rein politischer: die Erwerbung des grofsen Stifts Hildesheim für das Wolfenbüttelsche Haus; in kirchlicher Hinsicht hatte sie höchstens in so fern Wichtigkeit, als die Reformation unter Herzog Julius von Wolfenbüttel schnell in diese Gegenden eindrang, während das kleine Stift (die Aemter Peine, Steuerwald und Marienburg), unter bischöflicher Hoheit, derselben widerstanden. Ein anderes wichtiges potitisches Ereignifs liegt 20 Jahre früher: die Entstehung des Fürstenthums Calenberg unter Herzog Erich I. (1495), der glücklich genug aus der leidigen Zersplitterung der Welfischen Erblande die schönen Gegenden zwischen der Weser und Leine, von Münden bis Neustadt am Rübenberge vereinigt hatte. Epochemachend für die Landesgeschichte ist dieser Zeitpunct gewifs: allein kirchliche Rücksichten lassen sich damit auch gar nicht vereinigen. Es bleibt demnach kein anderer Ausweg übrig, um den Beginn der Reformation

für das Vaterland festzustellen, als den Zeitpunct aufzufinden, wo zuerst irgendwo nachdrückliche Schritte für die Aufnahme der Evangelischen Lehre geschahen. Am frühesten innerhalb der gegenwärtigen Grenzen des Königreichs dürfte der Funke wohl in Ostfriesland gezündet haben, wo schon 1519 der Mönch Bruno als Prädicant zu Aurich auftrat, und Graf Edgard die Lutherischen Schriften kannte und schätzte. Allein die Epoche liegt noch immer zu früh, weil während des dritten Jahrzehends dieses Jahrhunderts in die übrigen Theile des Landes sich höchstens ein fliegendes Blatt von Magdeburg herüber verlor, oder heimkehrende Handwerker Lutherische Gesänge mitbrachten. Das Fürstenthum Calenberg nebst Göttingen und Grubenhagen bleibt in der Reformation, wenigstens in kräftigen Schritten derselben, bedeutend zurück. Hatte auch Herzog Erich I. auf dem Reichstage zu Worms 1521 dem kühnen Mönch einen Trunk Eimbecker Bier in die Herberge geschickt, und seinen Reden gegen die Pfaffenherrschaft wohl Beifall geschenkt: so schien ihm doch eine offene Begünstigung der Neuerungen eine zu schwere Verantwortung vor Kaiser und Reich nach sich zu ziehen. Dafs seine Gemahlin, die edle Herzogin Elisabeth, sich einen Prädicanten von Witzenhausen an den Hof nach Münden kommen liefs (1538), verwehrte er ihr nicht: allein selbst das Abendmahl unter beiderlei Gestalt zu nehmen, schien ihm zu gewagt. Was in den einzelnen Städten für die Reformation geschah, kann eben so wenig als epochemachend angenommnn werden, bis endlich ein edler Fürst aus dem Welfischen Hause, Ernst der Bekenner, Herzog von Braunschweig-Lüneburg, entschieden mit den Grundsätzen hervortrat, die er selbst in Wittenberg aus dem Munde der Reformatoren aufgefafst hatte. Schon sein kräftiger Ausspruch, womit er dem der Reformation widerstrebenden Rathe zu Lüneburg seinen ganzen Ernst zeigte: *Unsere Gnade soll den Lüneburgern ein Feuer um ihre Stadt anstecken, das ein ehrbarer Rath binnen Lüneburg nicht wohl löschen oder dämpfen soll, das soll uns Gott helfen!* und dazu die kraftvollen Mafsregeln, womit er, geleitet von dem er-

fahrnen Urbanus Rhegius in Celle, in den Lüneburgischen Klöstern der Messe wehrte, machen ihn gewifs würdig, an die Spitze der Reformationszeit gestellt zu werden.

Nicht sicherer vermögen wir demnach das Ende der dritten und den Beginn *der vierten Periode* zu bestimmen, als mit dem Lüneburgischen Landtage zu Scharnebeck um Ostern 1529, wo die Landstände auf Antrag des Herzogs sich für die Evangelische Lehre erklärten. Damit war ein entscheidender Schritt geschehen, der nah und fern im Vaterlande dem Reformationseifer aufhalf. Ist so der Endpunct der Periode gewonnen, so ist ihr Character leicht gezeichnet: es ist die völlig ausgebildete Landeshoheit, hervorgegangen aus den oben angegebenen Entwicklungsgründen. Leider wurden aber die Bischöfe ihrem ursprünglichen geistlichen Character immer mehr entfremdet, wufsten allmälig Schwert und Lanze besser zu handhaben, als Psalter und Brevier. Und wie hätte es anders seyn können bei der allgemeinen Rohheit der Zeit? wie hätte ein Graf von Schaumburg oder Hoya, ein Herzog von Sachsen-Lauenburg oder Braunschweig-Lüneburg, der einen seiner nachgebornen Söhne etwa ins Domcapitel von Hildesheim steckte, um ihn, wenn es angehen wollte, einmal als Bischof eben so zu einem regierenden Herrn gemacht zu sehen, als der Erstgeborne es in den Erblanden nur werden konnte, — wie hätte er dem Sohne das Leben, dem ja nicht einmal eine rechtmäfsige Ehe gestattet war, noch durch eine pfäffische Erziehung verbittern können? Der Bube mufste so gut Helm und Panzer tragen lernen, als seine weltlichen Brüder, um dereinst, wenn der Plan gelänge, sich gegen die benachbarten Räuber in ehrlicher Fehde wehren zu können. Wie fern stand darum ein Johann III. oder IV. von Hildesheim von der Denkart eines Bernward oder Godehart! Wie mochte der gute Johann II. sich wundern über das Leben in Hildesheim, als Innocenz VI. (1362) ihn, den Dominicanermönch, dem Capitel zum Bischof gewaltsam aufdrängte! Als Doctor der Theologie gedachte er seine bischöfliche Mufse den Studien zu

widmen: aber auf seine Frage nach der Bibliothek wies man ihn in das Arsenal; mit solchen Waffen hätten seine Vorgänger das schöne Land erworben und zusammengehalten! Dennoch erlitt die kirchliche Unabhängigkeit, die wirklich durch die Anstrengungen der Päpste während des Investiturstreites und des weitern Kampfes gegen das Hohenstaufische Kaiserhaus errungen war, allmälig wieder die entsetzlichsten Verluste nach einer Seite hin, von der es am wenigsten zu erwarten stand. Eben die Hand, die dem Kaiser verwehrte, mit Ring und Stab zu investiren, ertheilte jetzt Pfründen und Beneficien von Rom aus nach Gutdünken! Wäre es nicht von andern Seiten gewifs, dafs Gregor VII. bei dem Beginne seines Kampfes die Emancipation der Kirche wirklich als eine ihm vorschwebende Idee verfolgt, und wohl aus Ueberzeugung verfolgt hat: der Erfolg des Ganzen sollte zu der Annahme berechtigen, es sey Päpstlicher Seits vom Anfange an planmäfsig auf den Selbsterwerb alles dem Kaiser entrissenen Einflusses auf Aemter, Rechte und Güter der Landeskirchen angelegt gewesen! Wie bitter empfand Clerisei und Capitel von Verden die unbefugte Einmischung des Papstes, der ihnen in der Person des widrigen Carmeliters Daniel von Wichtrich einen Bischof, und in der Person des Bischofs einen entsetzlichen Tyrannen aufzwang! Nach vielfach geübtem Raube, unnöthig und unglücklich geführten Fehden und völligem Ruin der bischöflichen Güter entfloh er mit seinen gesammelten Schätzen nach Cöln († 1359). Sein Bild im Verdener Dom, mit dem Feuerbrande in der Hand, ist noch immer ein sprechendes Denkmal des gänzlichen Verfalls der kirchlichen Ordnung, des immer nothwendiger werdenden Bedürfnisses einer Reformation an Haupt und Gliedern. Die Hülfe kam in *der vierten Periode* durch die Reformation. Ihr Anfang ist für unser Land durch die offene Erklärung einer bedeutenden Provinz, mit einem edlen Herzog an der Spitze, für das Jahr 1529 festgesetzt; nur der Endpunct ist noch zu suchen. Im Allgemeinen ist derselbe für die Evangelische Kirche leicht gefunden, durch Einführung der Concordienformel und der damit abgeschlos-

senen Bildung der symbolischen Bücher. Und wirklich nahm an den diesem Schritte vorangehenden theologischen Bewegungen auch unser Land durch die Ministerien von Lüneburg und Braunschweig, durch die Thätigkeit eines Chemnitz, Polycarp Leyser und Joachim Mörlin hinreichend Antheil, um jenen Zeitpunct wichtig zu machen. Dennoch aber wurde der Einfluſs des Concordienwerkes für die hiesigen Gegenden durch das Zurücktreten des Herzogs Julius von Braunschweig und durch die freiere Stellung Helmstädts, das weniger den Geist in Formeln bannen lassen wollte, gröſstentheils gebrochen und so jene Epoche für uns minder bedeutsam. Wichtiger ist die vier Jahre später liegende Vereinigung Calenbergs und Wolfenbüttels, nach dem Tode Herzog Erichs II. 1584, wodurch das Land zwischen der Weser und Aller dem Scepter des Herzogs Julius von Wolfenbüttel anheim fiel. Augenscheinlich war die Reformation in den Wolfenbüttelschen Landen kräftiger, dem Evangelischen Geiste angemessener durchgeführt worden, als dieſs in Calenberg, bei der Gleichgültigkeit Herzog Erichs I. und bei dem kryptokatholischen Sinne Erichs II., von Weibeshand geschehen war, so treu auch der Herzogin Elisabeth der Prädicant Anton Corvinus und der Kanzler Just von Walthausen zur Seite standen. Gerade diese Periode der Reformation steigert nun das Interesse um so höher, weil jetzt die Kirchengeschichte ihre eigentliche Function wieder verrichten kann: Darstellung des religiösen Lebens. Während des 14ten und 15ten Jahrhunderts war dieſs so gut wie unmöglich, weil den kirchlichen Formen, die sich mühsam erhielten, der lebendige Geist längst entflohen war; denn Aufzählung der Succession in den Bisthümern, Bericht über Fehden, Verpfändungen, Cabalen, auch wenn sie von geistlichen Herren erzählt werden, bilden doch immer noch keine Geschichte der Kirche. Wie gestaltet sich jetzt aber, durch den Kampf des Evangeliums gegen Anhänglichkeit am alten Aberglauben, Alles neu, in der Curie des Bischofs, wie in der Sitzung eines ehrbaren Rathes, in den Versammlungen der Bürger und im Innern der Familien, wie am Hofe der

Fürsten! Führt uns die Geschichte in das Innere einer bischöflichen Stadt, etwa Osnabrücks oder Hildesheims; zeigt sie, wie dort der edle Bischof Franz von Walram, im Herzen dem Evangelium zugethan, trotz den Banden seines Amtes dem Schmalkaldischen Bunde sich anschliefst, und von Rath und Bürgerschaft unterstützt den Widerstand des Capitels zu bekämpfen hat; oder wie hier, in Hildesheim, ein Bischof Valentin von Teutleben den Forderungen der Bürger nach dem Evangelischen Lichte nicht länger widerstehen kann, bis endlich die Unterstützung der vor Wolfenbüttel gelagerten Schmalkaldischen Fürsten der Predigt freien Raum verschafft: ist es da nicht überall das im Herzen der Gemeinden erwachte und zur That hervorbrechende religiöse Leben, das als würdiger Stoff der Geschichte dargeboten wird? Kann ein trefflicheres Bild der gemeinsamen Evangelischen Begeisterung aufgefunden, ein treuerer Anklang jenes längst verklungenen Eifers der Apostolischen Urkirche gedacht werden, als in dem einträchtigen Sinne, womit ausgezeichnete Männer jetzt nicht als Eigenthum einer Stadt, sondern als Gemeingut der Evangelischen Kirche betrachtet und eine Zeitlang zur Anordnung der kirchlichen Verhältnisse der Nachbarstadt überlassen werden? Wie von Wittenberg aus der gewandte Bugenhagen nach Hildesheim, Braunschweig, Hamburg und Lübeck entboten wurde: so wirkte Nicolaus Amsdorf von Magdeburg eine Zeit lang in Goslar, so sandte Landgraf Philipp von Hessen seinen Anton Corvinus und Braunschweig seinen Winkel nach Hildesheim. Wie thätig wirkte Urbanus Rhegius, welchen Ernst der Bekenner für Celle gewann, in seinem Kreise! Kann die Kraft edler Fürsten für Abschaffung des Pfaffenthums sich nachdrücklicher zeigen, als in dem Beispiel eben jenes Herzogs, der im Capitel zu Bardewiek (1529) durch seinen Marschall dem Cantor das Buch zuschlagen liefs, worauf die Canonici das Messelesen aufgaben? Oder kann ein glorreicheres Beispiel Evangelischen Märtyrerthums uns vorgeführt werden, als der oft genannte Anton Corvinus im Kerker auf dem Calenberg, wo ihn Herzog

Erich II., der Apostat, gefangen hielt, bis der feuchte Ort seine Gesundheit zerrüttete und seinen Geist mit Wahnsinn umstrickte? Was die Väter thaten und litten, kämpften und duldeten, bis auch unser Vaterland dem Evangelium gewonnen war: durch solche Züge mufs es im Andenken der Nachwelt erneuert werden, damit sie den Preis kenne, den die Freiheit gekostet hat. Freilich auch die Schattenseite der theologischen Entwicklung während jenes Zeitraums des höher gesteigerten religiösen Lebens fehlte unserm Vaterlande nicht. Die Starrheit der Orthodoxie, die nach Luthers Tode die Blüthen des Evangelischen Lebens abstreifte; der Kampf gegen Calvinisten und Kryptocalvinisten, wie er in Bremen die traurigen Händel zwischen Hardenberg und Timann hervorrief und den Bremer Dom über ein halbes Jahrhundert dem Gottesdienste verschlofs; das Eifern mit Unverstand: auch diese minder erfreulichen Partieen dürfen in einem Gemälde der Reformationszeit nicht fehlen. Allein auch dadurch gewinnt das Bild gewifs an Lebensfrische; denn wo Kampf ist, ist auch Leben, und nicht die frühere Erstarrung.

Die fünfte Periode ist ihrem Anfange nach durch die vereinte Herrschaft des Herzogs Julius über Wolfenbüttel und Calenberg hinreichend bestimmt. Die gröfsere Ordnung, die durch Uebertragung der kirchlichen Einrichtungen Wolfenbüttels auf die übrigen Landestheile erfolgte; der feste Gang, in den die kirchliche Polizei durch zweckmäfsige Eintheilung der General- und Specialsuperintendenturen gebracht wurde; das regere kirchliche Leben, das der Herzog hervorzurufen und zu schützen wufste, indem er durch ein vier Mal jährlich nach Gandersheim zu berufendes Generalconsistorium der ausgezeichnetsten Geistlichen des Landes beinahe alle Episcopalrechte synodalisch verwalten liefs: diefs Alles wird die Wahl jener Epoche rechtfertigen. Nur der Endpunct der Periode kann Schwierigkeiten machen, da Ereignisse von bedeutender Wichtigkeit in dem kirchlichen Leben des Vaterlandes nicht weiter hervortreten. Dennoch vereinigen sich zu Anfange des 18ten Jahrhunderts in der ganzen Evangelischen Kirche der Erschei-

nungen zu viele, um hier nicht auch für uns eine Epoche nöthig zu machen. Der alte Satz engherziger Polemik war durch die Bewegungen über Speners Pietismus ziemlich erschöpft; man kam zu der Ansicht, dafs der Universität Helmstädt durch das Geschrei über Syncretismus doch vielleicht wohl einigermafsen Unrecht geschehen sey; die Wittenberger Streitschriften fanden keinen Absatz mehr; es beginnt die grofse Uebergangsepoche, eingeleitet durch die Wolfische Philosophie, wodurch die Menschheit allmälig wieder an das Denken gewöhnt wurde. Findet sich darum im Anfange des 18ten Jahrhunderts auch nur ein politisches Ereignifs von Wichtigkeit, es kann unbedenklich für unser Land auch als kirchliche Epoche gelten. Und ein solches haben wir in einem Umfange, der gar Nichts zu wünschen übrig läfst, in der Gelangung des Churhauses Hannover auf den Englischen Thron 1714. Hier stehe also die Epoche fest, auch wenn wir nicht berücksichtigen wollen, dafs dem Churfürsten Georg der Weg auf den ersten Thron der Welt, aufser dem Erstgeburtsrechte, zunächst durch religiöse Fragen eröffnet wurde: sein Evangelischer Glaube gab ihm in der weisen Erwägung des Parlaments den Vorrang vor den Katholischen Stuarts. Auch der hierdurch abgeschlossene Zeitraum bietet Ereignisse der höchsten Wichtigkeit dar. Durch den Westphälischen Frieden war die Souverainität im neuern Sinne des Wortes gebildet, der Fürstenhut zur Fürstenkrone geworden, die Macht des Regentenhauses durch die vorgenommenen Säcularisationen fester gegründet; die Bischöfe traten, mit Ausnahme Osnabrücks und Hildesheims, von dem weltlichen Schauplatze ab, es entwickelte sich dagegen die Protestantische Kirchenverfassung mit Vereinigung der Episcopalrechte in der Landeshoheit. Und fürwahr! nicht geringer, als die äufsere, war auch die innere Entwicklung der Kirche. Wenn in einem Lande Männer, wie Georg Calixt, Gerhard Molanus, Abt zu Loccum, Justus Gesenius, Hannoverscher Consistorialrath, und vor Allen Leibnitz, der Stolz des Vaterlandes, ihre Thätigkeit ent-

wickeln: wie darf da nach einem vielfach bewegten, kräftigen Leben nur noch erst gefragt werden?

Die sechste Periode ist nach Anfangs- und Endpuncten schon bestimmt, sie reicht vom Jahre 1714 bis auf unsere Zeit. An Veränderungen in der äufsern Verfassung der Landeskirche ist sie weniger reich, da an der seit der Reformation bestehenden Consistorialverfassung Nichts gerückt oder verändert ist. Die Entwicklung des religiösen und wissenschaftlichen Lebens konnte auch in unserm Vaterlande, besonders seit Errichtung der hiesigen Georgia Augusta, völlig gleichen Schritt mit der ganzen Evangelischen Kirche halten. Von den gerade in unsern Tagen angeregten Fragen nach einer festeren Stellung der Kirche zum Staate wird es abhangen, ob der gegenwärtige Augenblick noch der Periode angehören soll, oder das nah und fern im Vaterlande sich kund gebende regere Leben schon den Anbruch einer neuen Epoche bezeichnet. Dafs Letzteres das Wahrscheinlichere ist, dafs ein so vielfach empfundenes und ausgesprochenes Bedürfnifs nach geregelten Formen des kirchlichen Lebens gewifs bei der hohen Staatsregierung Anerkennung und väterliche Fürsorge finden wird, ist, wie die feste Hoffnung, so der innige Wunsch jedes Vaterlandsfreundes.

Berichtigungen.

Seite 28 Zeile 14 ist vor *das* ein Einschliefsungszeichen zu setzen.
— 85 — 8 setze nach *Gebräuchen* ein Comma.
— 100 — 17 streiche *dahin.*
— 102 — 18 ist nach *Alemannen* das Comma zu streichen.
— 103 — 2 setze nach *mitbrachte* einen Punct, statt des Semicolons.
— 120 — 6 von unten statt: *Trostezder,* lese man: *Troste der.*
— 121 Anm. Z. 1 statt: *Thezhistory,* ist zu lesen: *The history.*
— 127 Zeile 16 statt § 11. lies § 12.
— 148 Anm. 49 Zeile 3 statt *planck* lies *Planck.*
— 155 Zeile 6 statt *hing* lies *hängte.*
— 208 Vers. 213 statt *reserandam* lies *reserandum.*
— 255 Zeile 7 statt 1830 setze man 1730.
— — — 8 statt: *Erzählung von dem Glanz,* lies: *Erzählung, oder Glanz.*
— 259 — 13 von unten statt: *sandlung,* lies: *handlung.*
— 266 — 7 statt 1829 lies 1529.
— — — 4 von unten statt: *Ostober,* lies: *October.*
— 267 — von unten statt: *jede,* lies: *jeden.*

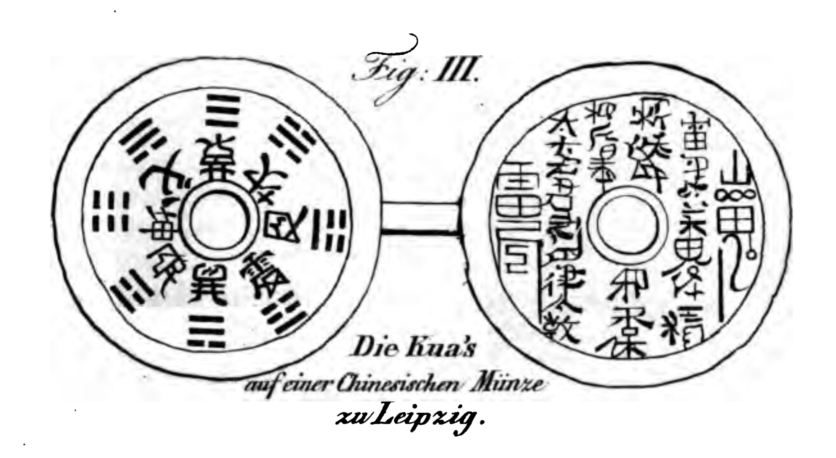
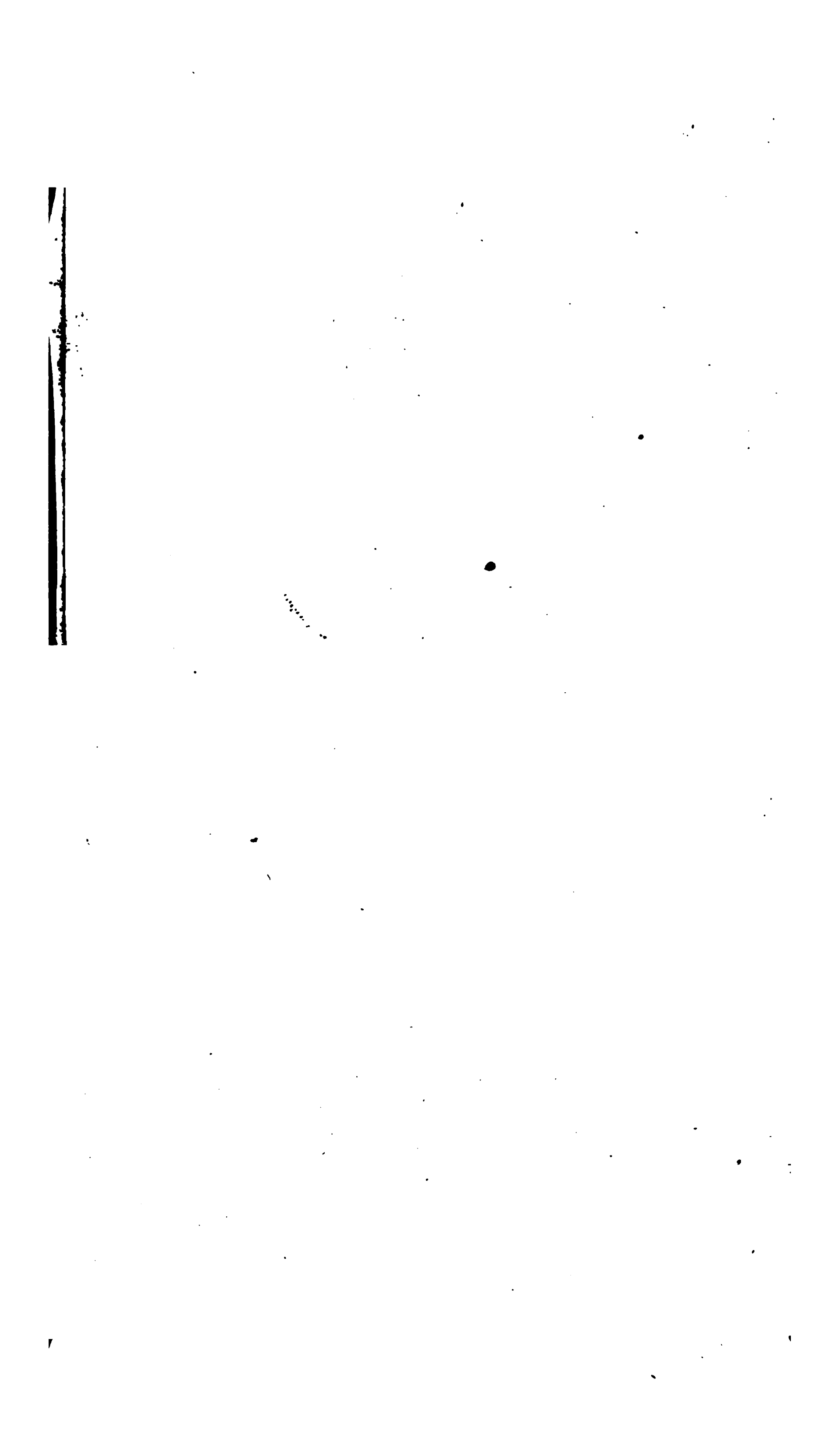


Fig: III.

Die Kua's auf einer Chinesischen Münze zu Leipzig.

☞ *Man bittet, die im* **2. Stücke des 4. Bandes** *dieser Zeitschrift gelieferte* **verfehlte Abbildung** *mit dieser berichtigten* **zu vertauschen.**



I.

Die Geschichte
der Lehre des Christenthums,
in ihrem Verhältnisse
zur Kirchen- und Dogmengeschichte
als ein besonderer Theil
der historischen Theologie
dargestellt.

Von

D. Nicolaus Christian Kist,
ordentlichem Professor der Theologie zu Leiden.

Aus dem Holländischen übersetzt *)

von

Eduard Stolle,
aus der Provinz der Niederlande Limburg, Candidaten der Theologie
zu Leiden.

Man hat die Dogmengeschichte oder die Geschichte der christlichen Lehrsätze, als sie früher noch nicht, oder wenigstens nicht allgemein zu einer besondern Wissenschaft erhoben war, wohl einmal die Seele der Kirchengeschichte

*) *De Geschiedenis van de Leer des Christendoms, in Betrekking tot kerkelyke Geschiedenis en Geschiedenis der Leerstellingen, voorgesteld als afzonderlyk vak der godgeleerde historische wetenschap.* Diese Abhandlung steht im 4. Theile des von Kist und Royaards herausgegebenen *Archief voor Kerkelyke Geschiedenis, inzonderheid van Nederland* (Leiden 1833.), S. 1—80. Die Uebersetzung ist von dem Verfasser der Abhandlung durchgesehen und nebst dieser selbst hier und da berichtiget

genannt. Insofern nun durch diese Benennung blofs das höhere Interesse, welches man diesem Theile der Theologie mit dem gröfsten Rechte zuerkennt, bezeichnet wird, kann sie vertheidigt werden. Weniger ist dieses der Fall, wenn sie den geringern Werth Alles dessen, was man sonst gewöhnlich mit dem Begriffe der Kirchengeschichte umfafst, andeuten soll. Gänzlich zu verwerfen ist der Ausdruck, wenn man, bei der Ueberzeugung, dafs die Dogmengeschichte eine selbstständige Wissenschaft ist, durch Annahme desselben scheinen sollte, eine Trennung der Seele vom Körper anzupreisen, und also die Kirchengeschichte, abgesondert von Allem, was auf die Geschichte der Christlichen Lehre und Dogmen Bezug hat, zu einem dürren, leblosen Gerippe herabzuwürdigen.

Es verdient nämlich, meiner Meinung nach, nicht allein die Geschichte der besondern Christlichen Lehrsätze, oder die eigentliche *historia dogmatum*, sondern auch die *historia doctrinae*, oder eine allgemeine Geschichte der Lehre des Christenthums, sowohl wegen der hohen Wichtigkeit und der Einheit des Gegenstandes, welchen beide behandeln, als auch wegen des Umfanges und der Verwicklung der Thatsachen, welche sie mittheilen, so wie wegen der weithin sich erstreckenden Folgen, selbst der kaum bemerkten Erscheinungen, die auf ihrem Gebiete vorkommen, von der Kirchengeschichte getrennt und als selbstständige Theile der historischen Theologie behandelt zu werden. Diese Trennung aber mufs man nicht als eine gefährliche Operation ansehen, durch welche die Kirchengeschichte, obwohl von ihrer Wunde glücklich genesen, am Ende immerhin ein höchst nützliches Glied und also die Zierde der Vollständigkeit verlieren würde. Vielmehr glaube ich diese Sonderung mit dem Verfahren des geschickten Gärtners vergleichen zu können, welcher den jungen Schöfsling von dem Stamme, aus dessen Wurzel er empor-

---

worden. — Die im 2. Stücke des 2. Bandes unserer Zeitschrift mitgetheilte Uebersetzung der Abhandlung von Kist: *Ueber den Ursprung der bischöflichen Gewalt in der Christlichen Kirche*, ist von J. J. Dodt aus Flensburg, der jetzt an der Universitätsbibliothek zu Utrecht angestellt ist. Der Herausgeber.

gesprofst ist, mit bedachtsamer Hand trennt, nicht allein um ihm Gelegenheit zur völligen Entwickelung zu geben, sondern auch um desto besser des Mutterstammes Gesundheit, Schönheit und Fruchtbarkeit zu bewahren. Keinem Sachkundigen wird es auch, meines Erachtens, einfallen, die Kirchengeschichte, wenn sie getrennt von der Geschichte der Christlichen Lehre und Dogmen behandelt wird, für eine trockene und unfruchtbare Wissenschaft zu halten. Fürwahr, die ihr noch übrig bleibenden Bestandtheile: die Geschichte des Ursprungs, der Ausbreitung, der Verfolgungen und der Befestigung des Christenthums in der Welt; die Geschichte der Bildung, der Einrichtung und der Regierung der aus dem Bekenntnisse des Evangeliums unter den Menschen erwachsenen Christlichen Kirche; die Geschichte des Ursprungs und der mannichfaltigen Gestaltungen der in ihr herrschenden Cultusformen; die Geschichte der Lehrer, welche in ihr blühten, und des Einflusses, den sie, durch alle Jahrhunderte hin, auf den Zustand des menschlichen Geschlechtes äufserte: diese und noch andere Bestandtheile sind von der Art, dafs sie der Kirchengeschichte einen Gegenstand übrig lassen, der eher noch zu reich, als zu arm ist, um, vorzüglich in einem Lehrcursus auf der Universität, mit der erforderlichen Gründlichkeit umfafst und behandelt zu werden; da hingegen durch eine besondere Entwickelung dieses Gegenstandes auch besser der Zweck, welchen man bei der Behandlung der Kirchengeschichte hat, erreicht werden wird, als wenn man fortfährt, sie als einen kurzen Inbegriff fast aller Wissenschaften, die das grofse Feld der historischen Theologie ausmachen, zu betrachten.

Willkommen war mir daher dasjenige, was noch jüngst der nun bereits verstorbene D. Joh. Aug. Heinr. Tittmann, Professor der Theologie zu Leipzig, in Hinsicht einer in beschränkterem Sinne zu fassenden Kirchengeschichte geäufsert hat[1]). Was die Hauptsache anbelangt,

1) *Ueber die Behandlung der Kirchengeschichte, vorzüglich auf der Universität.* In der *Zeitschrift für die historische Theologie*, B. 1. St. 2. S. 1—18. Kist.

so stimme ich mit ihm überein. Auch durch meine Erfahrung belehrt, glaube ich, dafs es, bei dem ungeheuern Anwachsen des zu bearbeitenden Stoffes, für die Wissenschaft immer mehr dringendes Bedürfnifs wird, die *Kirchengeschichte* durchaus als Geschichte *der Kirche,* nicht zugleich als Geschichte *der Lehre* darzustellen und zu behandeln, und demnach so viel als möglich von ihr zu scheiden, was auf die letztere und nicht ausschliefslich auf die erstere Bezug hat. Die Bearbeitung der Kirchengeschichte im Grofsen, in so ausführlichen Werken, wie wir in unsern Tagen vornehmlich einem Neander und Gieseler verdanken, würde dadurch weit einfacher und nützlicher werden. Denn obgleich ich *dankbar* anerkenne, dafs beinahe Alles, was in diesen vortrefflichen Werken niedergelegt ist, als Gewinn für die Wissenschaft angesehen werden kann, so würde doch, meines Erachtens, durch eine mehr begrenzte Darstellung, so wie durch Absonderung dessen, was füglich von einander geschieden behandelt werden kann, die Ausführlichkeit wegfallen, welche jetzt, zumal den Anfänger, wenn nicht in Verwirrung setzt, doch wenigstens gegen das Studium der Kirchengeschichte nur allzu oft als gegen einen Berg aufsehen läfst. Insonderheit aber berücksichtige ich hier den Unterricht auf der Universität. Da vorzüglich fühlt man die Beschwerden, welche aus der jetzigen ausführlichen Darstellung der Kirchengeschichte entspringen. Es liegen diese Beschwerden, wie ich meine, nicht allein in der Menge, sondern auch in dem Wesen der zu behandelnden Gegenstände. Da das Studium der Theologie meistens, und mit Recht, mit dem der Kirchengeschichte beginnt, so wird der Studirende genöthigt, oft Wörter statt der Sachen zu erlernen; denn es beschäftigen ihn Gegenstände, die sich nur selten dem früher Erlernten anschliefsen, und, anstatt ihn in das eigentliche theologische Studium einzuleiten, viel eher der

---

Was der Verfasser dieser Abhandlung bei dieser Gelegenheit für seine Landsleute über das Streben und Wirken der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig und die von derselben herausgegebene Zeitschrift noch hinzugefügt hat, lasse ich füglich hier weg, so dankbar ich auch das dadurch mir bewiesene Wohlwollen anerkenne.

Der Herausgeber.

Einleitung und Vorbereitung selbst bedürfen. Oder führen wir ihn nicht bei einer nur etwas gründlichen Behandlung, z. B. der Arianischen oder Pelagianischen Streitigkeiten, plötzlich in das innerste Heiligthum des theologischen Tempels, dessen Schwelle er doch kaum begrüfst hat? Deswegen halte ich es für höchst wichtig, die Kirchengeschichte nur auf ihre eigenen Grenzen zu beschränken, und Alles, was auf die Geschichte der Lehre und der Dogmen sich bezieht, von ihr gesondert, für *einen folgenden, der Kirchengeschichte sich anschliefsenden und durch sie vorbereiteten Unterricht* aufzusparen. So wird man für die Blüthe der Wissenschaft überhaupt und für den Nutzen, welchen der akademische Unterricht stiften soll, insbesondere vielleicht am besten sorgen können.

Gerade deswegen aber geht mir das Schicksal der durch die Kirchengeschichte also ausgeschiedenen und sich ganz selbst überlassenen Geschichte der Christlichen Lehre und Dogmen doppelt zu Herzen. In der Ueberzeugung nun, dafs die eine Geschichte, wie die andere, immer mehr eine höchst wichtige Stelle in der Reihe der theologischen Wissenschaften einzunehmen verdient, wage ich es, hier ein Wort, wie ich hoffe, zu ihren Gunsten zu sprechen. Ich werde deshalb über den Ursprung der Dogmengeschichte als besonderer Wissenschaft, über ihr Wesen und ihren Zweck, über ihre Scheidung in zwei besondere Wissenschaften und endlich über die Art ihrer Behandlung mit aller Bescheidenheit meine Gedanken mitzutheilen suchen.

I.

Ursprung und Bearbeitung der Dogmengeschichte als besonderer Wissenschaft.

Ungefähr gegen die Mitte des 17ten Jahrhunderts wurde der Grund gelegt, auf welchem nachher die Christliche Dogmengeschichte in der Reihe der theologischen Wissenschaften zu einer besondern Stelle sich erhob. Es kann Verwunderung erregen, dafs dieses gerade damals Statt

fand. Denn das Licht, welches über das Gebiet der Kirchengeschichte bis auf diese Zeit hin aufgegangen war, verdient eben nicht sehr gepriesen zu werden. Im Gegentheil, die einseitige und ganz parteiische Absicht, in welcher man sich zuweilen die Mühe nahm, das Buch der Geschichte zu öffnen, so wie die unvollständige Kenntnifs und der unkritische Gebrauch der Quellen, deren man sich dann bediente, berechtigen uns, die damalige Behandlung der Kirchengeschichte ganz fehlerhaft zu nennen. Aber gerade der streit- und parteisüchtige Zeitgeist, welcher alles ächte und unbefangene Studium der Geschichte ganz unmöglich machte oder verderbte, hatte doch auch die Wirkung, dafs man *der Geschichte der Christlichen Dogmen* mehr eine besondere Aufmerksamkeit schenkte. Sie wurde nämlich für eine allgemeine Rüstkammer gehalten, aus welcher jede Partei und jede Meinung zum Angriff oder zur Vertheidigung die Waffen entlehnte. Aus diesem Grunde hatten schon früher einige der am meisten bestrittenen Lehrsätze zu besondern geschichtlichen Nachforschungen Veranlassung gegeben, unter welchen wir dem Werke unsers berühmten Gerhard Johann Vofs *über die Pelagianischen Streitigkeiten*[2]), als einem der besten und ältesten Versuche dieser Art, eine vorzügliche Stelle anweisen können. Aus demselben Grunde suchte man auch bald den ganzen Umfang der Christlichen Dogmengeschichte in besondern Werken zu behandeln, von denen die beiden frühesten, an verschiedenen Orten und in einander entgegengesetzten Absichten geschrieben, nämlich das Werk des Schottischen Reformirten Theologen Forbesius[3]) und das des Französischen Jesuiten Peta-

2) *G. J. Vossii Historiae de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt, libri septem.* Lugd. Bat. 1618. 4. Es erschien dieses Werk noch zeitig genug (einen Monat vor der Eröffnung der Dordrechter Synode), um der von dem Verfasser in der Vorrede geäufserten Absicht entsprechen zu können, für welche es jedoch, wenigstens zu jener Zeit, unwirksam geblieben ist.

3) *Instructiones historico-theologicae de doctrina Christiana et vario rerum statu ortisque erroribus et controversiis, jam inde a temporibus Apostolicis ad tempora usque seculi decimi septimi priora. Prece*

vius[4]), beinahe zu gleicher Zeit, zu Amsterdam und zu Paris, erschienen.

Beide Werke sind unstreitig Früchte einer gründlichen Gelehrsamkeit, das des Jesuiten gewifs eben so sehr, als das des Reformirten Professors, obgleich das erstere von dem letztern an Ordnung in der Behandlung und an Brauchbarkeit übertroffen wird. Aber beide tragen auch ganz das Gepräge der Zeit, in welcher sie geschrieben sind. Es war nämlich den Verfassern nicht sowohl darum zu thun, eine einigermafsen vollständige Geschichte der Christlichen Dogmen zu geben, als vielmehr aus derselben, was zur Vertheidigung der Kirchenlehre, der sie ergeben waren, dienen konnte, hervorzuheben. Beide jedoch haben auf das Schicksal der Wissenschaft, der sie sich gewidmet hatten, einen günstigen Einflufs ausgeübt. Man kann sie wenigstens als die erste feste Grundlage betrachten, auf welcher später diejenigen Gelehrten fortgebaut haben, durch deren bessere Werke die Geschichte der Christlichen Dogmen zu einer selbstständigen Wissenschaft erhoben worden ist. Höchst merkwürdig ist deswegen eben das Zeugnifs, welches die theologische Facultät der Leidener Universität damals vor das Werk des Forbesius gesetzt hat. Sie giebt darin nicht nur ihren Beifall und ihre Freude zu erkennen, sondern es entgeht auch nicht ihrer Aufmerksamkeit, dafs hier ein noch unbebautes Feld bearbeitet wurde. Und heifse Liebe für Religion und Wissenschaft spricht sich in den Worten aus, mit welchen sie ihren Wunsch ausdrückt, dafs, nach dem von Forbesius gegebenen Vorbilde, *der historischen Theologie* von nun an dasselbe Glück einer fortwährenden gründlichen Bearbeitung, der sich die dogmatische schon erfreue, zu

---

et studio Joannis Forbesii a Corse, Presbyteri et S. S. Theologiae Doctoris ejusdemque Professoris in Academia Aberdonensi. Amstelaed. 1645. fol. Auch Genev. 1680 u. 1700. fol., zuletzt in *Forbesii Operum T. II.* Amstel. 1702. fol.

4) *Dion. Petavii Opus de theologicis dogmatibus. Paris.* 1644—1650. V Tom. fol., *auctius — — notulis Theophili Alethini* (*Joh. Clerici*) Antverp. (Amstel.) 1700. VI Tom. fol.

Theil werden möge[5]). Man kann nicht leugnen, dafs dieser Wunsch nicht in Erfüllung gegangen ist. Damals, und selbst noch lange hernach, war die Zeit noch nicht reif, um die Geschichte aus den Fesseln der dogmatischen und polemischen Theologie zu befreien. Die Geschichte der Christlichen Dogmen, nur einigermafsen der Kindheit entwachsen, begann nun ihr jugendliches Leben. Doch durch die systematische Theologie noch fortwährend und gleichsam in ihrem Dienst erzogen, blieb sie auch unter ihrer Leitung. Zwar wurde von jetzt an nicht selten eine nützliche Arbeit ihr gewidmet: allein ganz mit der Dogmatik vereinigt, konnte man sich dieselbe nicht als eine unabhängige Wissenschaft vorstellen. Man dachte nicht einmal daran, dafs sie um ihrer selbst willen verdiene bearbeitet zu werden. Und deshalb blieb sie selbst für die Dogmatik, wenigstens grofsentheils, unfruchtbar. Dann erst konnte hierin eine Veränderung vorgehen, als ein freierer Geist erwacht war, der in dem innern Zustande der Protestantischen Kirche eine Umwälzung zu Stande brachte, die man nicht ganz mit Unrecht eine neue Reformation genannt hat. Nun nahm man seine Zuflucht zur Geschichte, nicht blofs, um eine bestehende Dogmatik zu bewahren und zu vertheidigen, sondern vielmehr, um auch mit ihrer Hülfe dieselbe durchzusehen und zu verbessern. Keineswegs leugne ich, dafs man darin zu weit gegangen ist. Auch hier war, wie immer, Mifsbrauch und Gebrauch leider zu sehr mit einander vermischt. Zwar gerieth die Geschichte von dieser Zeit an wohl einmal in den Dienst des Unglaubens, wie früher in den des Aberglaubens. Allein wie sehr auch dieses zu betrauern ist, so dürfen wir doch zugleich nicht verkennen, dafs es auch da sich zeigte, dafs der Weg zur Wahrheit wohl oft durch

---

5) Vgl. Herm. Joh. Royaards *Oratio de theologia historica, cum Sacri Codicis exegesi rite conjuncta, nostris potissimum temporibus in Belgio excolenda.* Traject. ad Rhen. 1827. 8. p. 33 sqq., wo auf dieses Zeugnifs, so wie auf die Verdienste vieler unserer frühern Gelehrten, eines Heinr. Alting, Grotius, Friedrich Spanheim, des Sohnes, und anderer, um die historische Theologie mit Recht die Aufmerksamkeit gerichtet wird.

Verirrungen führt, dafs aber die Zeit, wie sie die Gebilde der Meinung widerlegt, so den Aussprüchen der Wahrheit den Sieg verleiht. Kurz, die letzte Hälfte des verflossenen Jahrhunderts, auch auf dem Gebiete der Religion und Theologie, ja durch so viel Anmafsung und Uebermuth eben so, wie durch unabhängiges Streben nach Wahrheit und durch einen ihr eigenen philosophischen Sinn ausgezeichnet, rief die Christliche Dogmengeschichte als eine selbstständige Wissenschaft hervor. Und wiederum verdient es unsere Beachtung, dafs die beiden grofsen Männer, welche hier am kräftigsten wirkten, in dem nämlichen Jahre ihre Beiträge lieferten. Im Jahre 1759 erschien nämlich des grofsen Ernesti Rede, in welcher er die Bearbeitung der historischen Theologie auf das Nachdrücklichste anempfahl [6]). Und in demselben Jahre that der berühmte Semler einen noch wichtigern Schritt, indem er die neue Ausgabe von Baumgartens Dogmatik mit einer *Geschichte der Christlichen Glaubenslehre* bereicherte [7]). Denn durch diesen Aufsatz, den er bald darauf anderswo fortsetzte [8]), rief er die vorsätzliche Bearbeitung der Christlichen Dogmengeschichte als einer besondern Wissenschaft ins Leben. Man kann wohl nicht annehmen, dafs er daselbst oder sonst diese Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange so bearbeitet habe, wie sein Scharfblick und seine unbefangene und reiche historische Kenntnifs ihm dieselbe schon vorstellten. Aber er hat einen Schatz von Bemerkungen und Winken hinterlassen, welche, obgleich sie wegen der Form, wie er sie in mannichfaltigen historischen Schriften niederlegte, oder wegen seines oft dunkeln und verworrenen Vortrages verkehrt begriffen, nicht genug be-

6) *De theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate.* Lips. 1759 4. Auch in seinen *Opusculis theologicis.* Lips. 1773. p. 565 sqq.

7) *Historische Einleitung,* vor Siegmund Jacob Baumgartens *Evangelischer Glaubenslehre.* Hall. 1759—1760. 3 Bände. 4.

8) *Fortgesetzte Geschichte der Christlichen Glaubenslehre,* vor Baumgartens *Untersuchung theologischer Streitigkeiten.* Halle 1762—1764. 3 Bände. 4.

herzigt, oft gemifsbraucht oder übel gedeutet worden sind, dennoch viele Vorurtheile haben zerstören helfen, und selbst, wo sie gewagt, oder weniger haltbar, ja selbst gefährlich zu erachten sind, doch für diese wichtige Wissenschaft einen aufserordentlichen Nutzen gestiftet haben mögen.

Wo solche Männer den Weg zeigten, oder selbst Hand ans Werk legten, da mangelte es auch nicht an andern, welche, ihren Fufsstapfen folgend, die Geschichte der Christlichen Dogmen, aus ihren Quellen erforscht und kritisch und philosophisch bearbeitet, zu einer ganz selbstständigen Wissenschaft zu erheben verstanden. Ich brauche hier, wo es der Ort nicht ist, das, was von jetzt an für diese Wissenschaft geschah, im Einzelnen umständlich aus einander zu setzen, nur die Namen eines Röfsler[9]) und besonders des in höchst nützlichen Arbeiten für die historische Theologie ergrauten und vor Kurzem erst verstorbenen Planck[10]) zu nennen, um das Gesagte zu erhärten. Vorzüglich auch durch gründlich bearbeitete Monographieen wurden jetzt mehr, als zuvor, für diese Wissenschaft wichtige Materialien zusammengebracht, indem Bearbeiter der allgemeinen Kirchengeschichte, wie früher Mosheim, Schröckh und nicht am wenigsten unser Venema (in dessen veraltetem Werke, besonders in dieser Hinsicht, so viel Neues enthalten ist), so auch jetzt noch, vornehmlich Gieseler und

9) Aufser mehrern kleinern hierher gehörigen Schriften schrieb er: *Lehrbegrif der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten.* Frankf. a. M. 1773, und mit einem neuen Titel 1775. 8., und *Bibliothek der Kirchenväter in Uebersetzungen und Auszügen.* Leipzig 1776—86. 10 Bde. 8.

10) Vorzüglich kommt hier sein höchst wichtiges Werk in Betracht: *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs, vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Concordienformel.* Leipzig 1781 — 1800. 6 Bände 8. Sodann ist auch sehr zu beachten seine, auch in das Holländische 1819 übersetzte, aber nicht immer recht verstandene und beurtheilte *Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel.* Göttingen 1818. 2 Theile. 8., so wie sein letztes Werk: *Geschichte der protestantischen Theologie von der Konkordienformel an bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts.* Göttingen 1831. 8., wovon auch eine Holländische Uebersetzung angekündigt worden ist.

Neander, ihre Werke fortwährend so einrichteten, dafs sie auch zur Geschichte der Christlichen Lehre und Dogmen höchst schätzbare Beiträge lieferten. Es blieb endlich auch die Dogmatik zwar noch immer mit der Geschichte vereinigt, doch dergestalt, dafs die erstere, sich jetzt selbst freier bewegend, auch der letztern kein sclavisches Joch mehr auferlegte: wie aus den Werken dieser Art von Seiler, Döderlein, Beck, Muntinghe, Stäudlin und vielen Andern zu ersehen ist[11]).

Doch wir dürfen nicht aus den Augen verlieren, dafs wir hier von der Geschichte der Christlichen Dogmen als einer besondern Wissenschaft sprechen. Und dann müssen wir bekennen, dafs unter Allen, die an der nähern Bearbeitung und Begründung derselben Antheil hatten, wie ein Walch, Lange, Wundemann, Münter, Ypey, Illgen und so viele Andere, wir besonders zwei Deutschen Gelehrten, die dazu wohl das Meiste beitrugen, Dank schuldig sind. In dem berühmten Werke Münschers[12]), dem ich hier die erste Stelle einräume, vermifst man zwar ungern den allgemeinen historischen Blick, der eben so sehr das Ganze als die Theile übersieht, der jeden Umstand, welcher auf die Schicksale der Christlichen Lehre Einflufs hatte, aufmerksam beobachtet und ohne Einseitigkeit Alles aufnimmt, was als wesentlicher Bestandtheil der Wissenschaft angesehen werden mufs. Vor Allem mufs man betrauern, dafs ein zu früher Tod den gelehrten Verfasser das angefangene Werk nicht vollenden liefs. Doch darf man ihm das Verdienst und den Ruhm nicht entziehen, dafs er für die zusammenhangende Behandlung dieser Geschichte, als einer selbstständigen Wissenschaft, den Weg gebahnt hat, und dafs, wäre es ihm vergönnt gewesen, sein Werk zu vollenden, diese Wissenschaft gewifs einen grofsen Schritt

11) Vergl. hier und anderwärts meines hochgeschätzten Collegen Joh. Clarisse, *Encyclopaediae theologiae epitome*. Lugd. Bat. 1832. 8. pag. 262 sqq.

12) *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte von Wilhelm Münscher*. 4 Bände. Marburg 1797—1809. 8. (1—2 B. 3. Aufl. 1817, 3. B. 2. Aufl. 1818.)

zu ihrer Vollkommenheit näher gerückt wäre. Sicher ist es, daſs die Christliche Dogmengeschichte bis auf den heutigen Tag kein Werk aufweisen kann, das dem seinigen gleichkommt. Wenn man bei der Herausgabe des Handbuchs von Bertholdt[13]), wie der Titel leicht vermuthen läſst, die Vollendung des Münscherschen Werkes nur von fern sich vorgestellt hat, so ist es desto mehr ein ganz miſslungener Versuch, da es selbst als Lehrbuch fehlerhaft ist. Aber gelingt es, wie wir hoffen, dem Jenaischen Professor Baumgarten-Crusius, durch die Ausführung der Aufgabe, welche er sich für die Geschichte der Christlichen Dogmen gestellt hat, die Erwartungen zu erfüllen, die durch sein jüngst erschienenes, so tief durchdachtes, bei einer zwar minder klaren und leichten Darstellung doch gründlich bearbeitetes und mit einem Schatze neuer höchst wichtiger Winke und Bemerkungen reichlich ausgestattetes Lehrbuch[14]) erregt worden sind: dann wird diese Wissenschaft, die er jetzt schon gefördert hat, einen gröſsern Fortschritt gethan haben, als sie vielleicht durch Münschers Werk, wenn es ganz vollendet worden wäre, hätte thun können.

Der andere Gelehrte, den ich neben Münscher meinte, ist der noch lebende, für die historische Theologie vor vielen andern wirksame Professor Augusti zu Bonn. Ist auch das bekannte und in so mancher Hinsicht in seiner Art vortreffliche Lehrbuch[15]) dieses würdigen Veteranen nicht so eingerichtet, um durch tiefe Forschung über so viele Schattenpuncte der Wissenschaft ein neues Licht zu verbreiten: so hat es doch für dieselbe einen sehr groſsen Nutzen

---

13) *Handbuch der Dogmengeschichte von Leonhard Berthold.* 2 Theile. Erlangen 1822—23. Es wurde nach seinem Tode von J. G. V. Engelhardt herausgegeben. Bessere Dienste jedoch hat der gelehrte Herausgeber in andern Werken, neulich noch in den *Kirchengeschichtlichen Abhandlungen* (Erlangen 1832. 8.) der Wissenschaft geleistet.

14) *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte von D. Ludwig Fr. Otto Baumgarten-Crusius.* 2 Abtheilungen. Jena 1832. 8.

15) *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte von D. Johann Christian Wilhelm Augusti.* Leipzig 1805. 3. Auflage 1820. 8.

gestiftet, indem es zuerst[16] einen Ueberblick über ihr Ganzes und ihren Zusammenhang geliefert, so wie vorzüglich, nicht allein in Deutschland, sondern auch anderwärts, besonders in den Niederlanden, für die Geschichte der Christlichen Dogmen Interesse erweckt und ihre unabhängige Bearbeitung mehr, als irgend ein anderes Werk, angeregt und befördert hat.

Das Gesagte giebt uns die flüchtige Lebensskizze einer Wissenschaft, welche in den verschiedenen Zeitaltern ihres Bestehens, vornehmlich an Forbesius und Petavius, an Ernesti und Semler, an Münscher und Augusti, um keine andern Männer, welche sich um sie verdient gemacht haben, zu nennen, ihrer würdige Gönner und Bearbeiter gefunden hat.

Aber steht sie nun schon auf der Höhe, welche man wegen ihres hohen Werthes ihr wünschen kann? Es wird, glaube ich, zur Antwort auf diese Frage keines Beweises bedürfen, dafs, wie das unabhängige Bestehen dieser Wissenschaft erst seit einem halben Jahrhundert gerechnet werden kann, so auch ihr gegenwärtiger Zustand noch Viel zu wünschen übrig läfst. Vieles mag für sie schon gethan seyn, und doch ist sie noch ein kaum angebauter Acker, in dessen Schoofse Schätze verborgen liegen, welche erst durch eine immer zunehmende und verbesserte Bearbeitung an den Tag kommen werden. Ich sage diefs selbst nicht nur oder hauptsächlich in Bezug auf das Licht und die Entdeckungen, welcher tausend besondere Puncte auf dem Felde dieser Wissenschaft noch so höchst nöthig bedürfen, und welche wir nur von fortgesetzten Forschungen und von der

---

16) Die erste Ausgabe von Münschers sehr kurzem *Lehrbuche der christlichen Dogmengeschichte* ist erst einige Jahre später (Marburg 1811) erschienen. Die 2te Auflage kam 1819 nach des Verfassers Tode heraus. Von der 3ten Auflage, *mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Literatur, historischen Noten und Fortsetzungen versehen* von *D. Daniel von Coelln, K. Consistorialrathe und öff. ord. Professor der Theologie zu Breslau*, ist nur die *erste Hälfte* (Cassel 1832) erschienen, da der gelehrte Herausgeber, der die Grenzen des ursprünglichen Lehrbuchs weit überschritten hat, seitdem verstorben ist.

Zeit erwarten dürfen, sondern auch in Hinsicht auf den Standpunct, aus welchem man sich diese Wissenschaft bis jetzt gewöhnlich vorgestellt, und auf die Weise, wie man die jetzt schon vorhandenen Materialien vertheilt und bearbeitet hat. Die Dogmengeschichte nämlich, so wie sie bisher behandelt wurde, umfafst, wenn ich nicht irre, eigentlich zwei Wissenschaften, welche zwar nicht einander entgegengesetzt und ganz ungleichartig, doch dergestalt verschieden sind, dafs ihre Trennung und besondere Behandlung im Interesse der Wissenschaft und vornehmlich ihres Unterrichtes verlangt werden mag. Es sind *die allgemeine Geschichte der Lehre des Christenthums* und *die besondere Geschichte der Christlichen Lehrsätze.* Ehe wir jedoch über diese Sonderung selbst und über die Art der Behandlung beider Wissenschaften bestimmter uns erklären, wollen wir die Aufgabe der Geschichte im Allgemeinen hinsichtlich der Christlichen Lehre erörtern. Denn dadurch wird uns das eigenthümliche Wesen und der besondere Zweck der Dogmengeschichte, so wie zugleich das Bedürfnifs einer von uns beabsichtigten Trennung mehr einleuchten.

II.

Wesen und Zweck der Dogmengeschichte.

Wenn wir das Wesen und den Zweck der Dogmengeschichte untersuchen, so fragen wir eigentlich nach der Aufgabe, welche die Geschichte in Betreff der Lehre des Christenthums zu leisten hat, so wie nach der Ursache, welche uns eine Geschichte der Christlichen Lehre und Dogmen zum Bedürfnifs macht. Aber auf die Beantwortung dieser Frage hat die Vorstellung, welche wir uns von der Christlichen Lehre selbst, das heifst, von dem Unterrichte, den uns Christus und die Apostel hinterlassen haben, bilden müssen, einen wichtigen Einflufs. Darüber müssen wir also zuvor uns selbst zu verständigen suchen.

Man kann sich vornehmlich zweierlei Vorstellungen von dem Evangelischen Unterrichte machen. Er ist entweder dergestalt vollständig, dafs er uns die Christliche Wahrheit

mit einem Male entwickelt und als ein vollendetes und geschlossenes Ganze darstellt; oder er besitzt die Vollständigkeit, die wir ihm zuerkennen, in dem Sinne, dafs er zwar die grofsen, allzeit gültigen Hauptbestandtheile der Wahrheit vollständig, aber nur in allgemeinen Zügen dargestellt und in bedeutungsvollen Winken angedeutet, enthält, um die nähere Entwickelung denen zu überlassen, welchen diese Quelle des Lichtes und des Trostes bestimmt war.

Ich brauche kaum zu sagen, welchen Einflufs die Wahl zwischen diesen beiden Auffassungen auf die Vorstellung äufsert, welche wir uns von der Aufgabe der Geschichte hinsichtlich der Christlichen Lehre und Dogmen zu machen haben.

Im ersten Falle, wenn wir nämlich annehmen müssen, dafs die durch Christus ans Licht gebrachte Wahrheit in den Schriften der Evangelisten und Apostel in vollständiger Entwickelung, nach allen ihren Einzelnheiten und Theilen und nach ihrem ganzen Zusammenhange, vorgetragen ist, fällt eigentlich das Bedürfnifs einer Geschichte der Christlichen Lehre und Dogmen, als eines Hülfsmittels zur bessern Kenntnifs derselben, gänzlich weg. Denn alle Versuche, welche die Christenheit zum richtigen Verständnisse des Sinnes, des Geistes und des Zweckes der Christlichen Lehre im Laufe der Jahrhunderte angestellt hat, sind dann für uns, gelinde gesagt, eine überflüssige Arbeit. Und eine *biblische Dogmatik*, so viel als möglich in biblischen Ausdrücken abgefafst, ist dann das Höchste, was wir verlangen können, ohne uns um die Geschichte zu bekümmern. Ja, eine eigentliche Geschichte der Lehre oder der Dogmen des Christenthums bleibt dann fast nicht mehr übrig. Denn, was man mit diesem Namen sollte bezeichnen wollen, könnte höchstens eine Aufzählung der Ketzereien und Glaubenszwiste genannt werden, wie Solches denn auch früher geschehen ist. Sie enthält ja dann nur eine traurige Angabe der fortdauernden gehässigen Zänkereien, die aus den Irrthümern derjenigen entstanden sind, welche von der durch Christus und die Apostel mitgetheilten und vom Anfange an deutlich zu erkennenden und auch vollständig erkannten

Wahrheit fast vorsätzlich abwichen. Dann sehen wir zum Beispiel in Praxeas, Noëtus und Sabellius nicht die höchst wichtige Erscheinung eines *ersten*, obgleich nach Anderer Erachten misslungenen, Bestrebens, über die noch völlig unbestimmte Lehre von der Person Christi durch genaueres Untersuchen und Nachdenken ins Reine zu kommen, sondern wir erblicken in diesen Männern nur verächtliche Ketzer, welche die schon zuvor deutlich erkannte Wahrheit durch ihre irrigen Meinungen verunstalteten.

Doch es gewinnt die Sache ein ganz anderes Ansehen, wenn wir uns die Vollständigkeit des Unterrichtes Christi und der Apostel in dem Sinne vorstellen müssen, dass er zwar die Wahrheit, welche einzusehen und zu glauben für den Menschen zu seinem Troste und Glücke Bedürfniss ist, in ihren Hauptzügen darstellt, dass aber gerade diese Hauptzüge, was ihren Sinn, Zusammenhang und Zweck betrifft, zu einer vielseitigen Betrachtung sowohl als weitern Auseinandersetzung nicht nur geeignet, sondern auch bestimmt sind. So war freilich dieser Unterricht keine Aufgabe zum Auswendiglernen, sondern sie musste, so zu sagen, studirt und entwickelt werden. Und die Geschichte dessen, was in Hinsicht dieses Unterrichts und der darauf gebauten oder daraus geflossenen Lehre des Christenthums im Laufe der Jahrhunderte sich zutrug, wird für uns, wenigstens zur wissenschaftlichen Kenntniss dieser Lehre, dringendes Bedürfniss. Sie ist diess in Beziehung auf die besondern theoretischen Dogmen, welche, in ihrer Bildung, Bestreitung, Vertheidigung, ihren Veränderungen und ihrem festeren Bestehen sorgfältig erforscht und gekannt, den Stoff der eigentlichen Dogmengeschichte bilden. Aber sie ist es überdiess und noch zuvor in der allgemeinen Beziehung, welche den jedesmaligen Zustand der Lehre des Christenthums unter den Menschen in ihrem ganzen Umfange, in dem Zusammenhange ihrer mehr practischen oder mehr theoretischen Lehrsätze und in jeder verschiedenartigen Gestaltung, wie sie nach dem Unterschiede der Menschen, Orte und Zeiten aufgefasst und verarbeitet wurde, uns im Grossen veranschaulicht.

Ich trage kein Bedenken, die letztere Vorstellung als die richtige anzunehmen. Ja, ich bin sogar überzeugt, daſs bei ruhigem Nachdenken das Nämliche bei Vielen der Fall seyn werde, die, abgeschreckt durch den einem göttlichen Unterrichte widersprechenden Schein von Unbestimmtheit und Unsicherheit, sich zu einer entgegengesetzten Meinung bekennen zu müssen glaubten.

Es ist nämlich die göttliche Lehre des Evangeliums, durch den Eingebornen des Vaters in die Welt gebracht und durch seine Schüler niedergeschrieben, keineswegs ein geschlossener Kreis oder eine fest bestimmte Anzahl von Lehrsätzen, welche in geregelter, oder wohl gar systematischer Ordnung vorgetragen sind. Am wenigsten ist sie von ihm dergestalt entfaltet und aus einander gesetzt worden, daſs auf jede Frage, zu welcher sie jedesmal unwillkürlich veranlaſst, für einen Jeden die Antwort bereit liegt Im Gegentheil, so einfach erhaben auch und immer gültig die Wahrheiten erscheinen, welche durch das Evangelium an das Licht gebracht und zum Orakel und Probirstein für alle Zeiten in heiligen Schriften niedergelegt worden sind, so ungekünstelt und frei, ja, so zufällig, abgebrochen und unvollkommen ist doch die Art, wie der Erlöser und seine Apostel diese Wahrheiten ihren Zeitgenossen mitgetheilt, oder die Apostel, geleitet durch die göttliche Vorsehung, für die Nachwelt in ihren Schriften aufbewahrt haben. Nur wie die Umstände, worin sie sich befanden, Anlaſs gaben, redeten sie, ungesucht und ganz nach den Bedürfnissen des Augenblicks, von der einen oder der andern der Wahrheiten, welche von dem Evangelium der Seligkeit für Sünder die Grundlage ausmachen. Und dieſs ist so wahr, daſs, um ein Beispiel anzuführen, selbst die Stellen in den Schriften der Apostel, welche mit oder vor andern wichtig sind, um uns mit ihrer Lehre von unserer Versöhnung mit Gott in Christus bekannt zu machen, gewöhnlich in einer Verbindung vorkommen, in welcher sie die Christen zur Demuth, zur Geduld, zur Mildthätigkeit, oder zu andern Christlichen Gesinnungen und Tugenden ermahnen. Man vergleiche zum Beispiel die so schönen und in Vergleich mit andern selbst reichen Stellen: *Philipp.* II. 6 ff.

1 *Petr.* II. 21 ff. und 2 *Cor.* VIII. 9 ff. Oder steht anderswo, z. B. *Röm.* V. 2 *Cor.* V. 18. - VI. 2 ff., mehr die Didactik auf dem Vorgrunde, und wird da ein mehr absichtlicher Unterricht ertheilt: so bleibt es dessen ungeachtet wahr, daſs der Inhalt und Zusammenhang selbst dieser Hauptlehre des Evangeliums in dem Evangelischen Unterrichte vielmehr bloſs angedeutet, als ganz aus einander gesetzt ist, gleichsam als müsse er die mannichfachen Theorieen der Versöhnungslehre hervorlocken, welche durch den menschlichen Geist und das menschliche Bedürfniſs bisher gebildet worden sind, und vielleicht noch ferner gebildet werden.

Kurz, es umfaſst der Evangelische Unterricht nicht die Christliche Lehre in ihrer ganzen möglichen Entwickelung und Vollendung, sondern er enthält sie in kräftigen Zügen entworfen, — in Zügen zwar, welche dem kindlichen Glauben, wie das Evangelium selbst ihn fordert, bei einem Jeglichen in jedem Zustande und selbst auf jeder Stufe der Bildung genügen, um Alles zu umfassen, wessen der Mensch zu seinem einzigen Troste im Leben und Sterben bedarf, aber zugleich in Zügen, welche zu einer vielseitigen Betrachtung und verschiedenartigen Entwickelung sich eignen, die auch den nachdenkenden Christen dazu von selbst nöthigen, ja, die nach höheren Einsichten und gewiſs nicht ohne groſse Absichten gerade so und nicht anders gestaltet sind, damit die Christliche Lehre, dem Bedürfnisse Aller sich anschlieſsend, auch Allen Alles sey, so wie dem menschlichen Geiste zugleich einen immer reichen Stoff zum Untersuchen und ernsten Nachdenken, den würdigsten und heilsamsten Gegenstand der Beschauung und Uebung darreiche.

So ist denn die Lehre des Evangeliums wie ein Saamenkorn auf dem Acker. Sie schlieſst den Keim der Pflanze, die daraus erstehen soll, ja die Pflanze selbst völlig in sich. Aber erst allmälig muſs diese Pflanze sich aus dem Saamen entwickeln, um zu der Vollkommenheit zu erwachsen, zu welcher sie bestimmt ist und welche sie einst erreichen soll. Mit andern Worten, es liegt in dem Wesen und dem Zwecke des Evangelischen Unterrichts, wie in den ihm beigefügten Verheiſsungen, daſs diese herrliche Gottesgabe

wohl zu jeder Zeit und auf jeder Stufe der Erleuchtung und Bildung dem Menschen die Kenntniſs und den Trost gewähren wird, dessen er in seinem Zustande für Zeit und Ewigkeit bedarf. Die Geschichte kann es auch bestätigen, daſs selbst die unvollkommene und mangelhafte Kenntniſs dieser Lehre, oder auch das Einmischen fremder Bestandtheile in deren Vorstellung und Bekenntniſs ihr nie gänzlich die Kraft Gottes zur Seligkeit entzog, welche sie besitzt. Aber eben so gewiſs muſs man es dem Wesen und dem Zwecke des Unterrichtes für angemessen erachten, daſs die Lehre des Christenthums nicht sogleich in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Klarheit aufgefaſst und begriffen wurde. Der Erlöser sah dieſs voraus, er wuſste und wollte es; dieſs sollte erst das Werk der Jahrhunderte seyn. Ja, dieſs gerade war eine der wichtigen mit dieser Himmelsgabe verbundenen Absichten, um dem Menschengeschlechte die edelste Anweisung zur Bildung seines Verstandes und Herzens zu geben. Die Geschichte lehrt denn auch hinlänglich, wie die Lehre des Christenthums dieser Bestimmung zu allen Zeiten entsprochen hat. Seit der ersten Verkündigung des Evangeliums bis auf den heutigen Tag war das immer tiefere Eindringen in den Geist und das Wesen seines Inhaltes gleichsam die Aufgabe, welche den besten Theil des Menschengeschlechtes beschäftigte. Kein Punct blieb unberührt. Alles lieferte zu seiner Zeit, bald von der einen, bald von einer andern Seite, den Stoff zu eifriger, leider oft zu leidenschaftlicher Untersuchung. Aber dieselbe Geschichte zeigt uns auch, wie einseitig, unvollkommen und langsam die Fortschritte waren, welche die Bekenner des Christenthums in der Kenntniſs der Lehre des Evangeliums machten. So oft *ein* Punct der Lehre Aller Seele und Sinne beschäftigt hielt, schienen alle die übrigen für den Menschen ihren Werth verloren zu haben. Und war nicht die richtige und vollständige Kenntniſs der göttlichen Wahrheit da gewöhnlich am weitesten zu suchen, wo man hochmüthig wähnte, sie ganz und allein zu besitzen?

Die Ueberzeugung von diesem stets unvollkommenen Zustande des Christenthums unter den Menschen

ist denn auch so allgemein begründet, dafs daraus besonders die angenommene Meinung zu erklären scheint, als müsse man zu den ersten Zeiten des Christenthums aufsteigen, um das goldene Zeitalter desselben zu suchen, als es, wie man wähnt, in Lehre und Wandel seiner Anhänger noch unverdorben und vollkommen vorhanden war. Aber nicht blofs die Schriften der frühesten Kirchenväter und andere alte Denkmäler, sondern auch mehrere in den Briefen der Apostel aufbewahrte Berichte überzeugen uns von der Unhaltbarkeit einer Meinung, welche mehr aus einer gewissen Ehrfurcht vor dem Apostolischen Zeitalter entstanden ist, als dafs sie auf eine richtige Kenntnifs des Zustandes und Geistes dieser Zeiten sich gründet. Sicherlich war die Veränderung, welche das Christenthum bei seinen ersten Bekennern verursachte, grofs und wohlthätig. Glaube und Liebe zeigten sich da in ihrer ersten Gluth, und wirkten mit einem Feuer und einer Kraft, welche in den Stand setzte, für die Sache, der man sich angeschlossen hatte, auch das Theuerste aufzuopfern. Aber diefs war doch mehr der Einflufs des einfachen und kräftigen Glaubens, womit man Jesum als den verheifsenen Messias annahm, und des Eindruckes, den alles Grofse und Wunderbare in der Geschichte dieses Messias auf das Gefühl und die Einbildung machte, als dafs es auf eine gesunde, deutliche und vollständige Kenntnifs des Inhaltes, des Geistes und des Zweckes der Christlichen Lehre sich stützte. Wie wäre es anders möglich gewesen, dafs, um nur *ein* Beispiel zu erwähnen, gerade in *der* Christlichen Gemeinde, in welcher diese erste Wirkung des Christlichen Glaubens vorzüglich sichtbar war und von welcher Lucas uns eine so schöne Beschreibung hinterlassen hat[17]), dafs, sage ich, gerade in dieser Gemeinde das Christenthum bald in ein ermäfsigtes Judenthum ausartete, so dafs wir es mit Sulpitius Severus als eine günstige Fügung der Vorsehung für die Sache des Christlichen Glaubens ansehen müssen, dafs grofse Weltereignisse alsbald mitwirkten, um eben diese Gemeinde zu zerstreuen und zu

17) *Apostelgesch.* II. 42 ff. IV. 32 ff.

vernichten[18]). Uebrigens zeigten sich solche Erstlinge des Glaubens nicht überall eben kräftig. Vom Anfange an war auch in dieser Hinsicht Spreu unter dem Weizen. Und wenn wir uns alle erste Bekenner des Evangeliums entweder von Seiten ihres Verstandes oder ihres Herzens als vollkommene Christen vorstellen wollten, deren Einsichten, Gesinnungen und Sitten durch die Kraft der Lehre Jesu plötzlich eine gänzliche Veränderung erlitten hatten: so würden wir dem deutlichen Zeugnisse der Geschichte widersprechen, und müfsten manchen Fehler, ja, manchen häfslichen Flecken übersehen, von welchem das Christenthum unter den Menschen in dem sogenannten goldenen Zeitalter verhältnifsmäfsig nicht Mehr, als in der Folgezeit frei geblieben ist.

Auch diefs ist demnach ein Irrthum, dafs das Bekenntnifs des Christenthums sogleich bei dessen Ursprunge seinen höchsten Gipfel der Vollkommenheit erreicht habe, um dennoch, alsbald davon zurücksinkend, fortwährend auszuarten und verunstaltet zu werden. Bei einer oberflächlichen Betrachtung mögen sich immerhin Thatsachen hervorthun, welche zu solchem Urtheile zu berechtigen scheinen; allein bei genauerer Beobachtung wird es als ein Irrthum, und zwar als ein gar unseliger Irrthum erscheinen, weil es nicht nur dem Zeugnisse der Geschichte widerspricht, sondern auch entehrend ist für die Leitung der Vorsehung und für die Sorge dessen, der zu seinen Jüngern und in diesen zu allen Verkündigern seines Evangeliums gesagt hat: *Ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt!* Wie erfreulich denn auch die Wirkungen waren, welche der Glaube an Christus bei seinen ersten Bekennern hervorbrachte, und

18) Die Worte des Sulpitius Severus sind merkwürdig. Von der Zerstreuung der Jerusalemischen Gemeinde unter Hadrian redend, sagt er (*Hist. Sacr.* Lib. II. Cap. 31): *Quod quidem Christianae fidei proficiebat, quia tum paene omnes Christum Deum sub legis observatione credebant. Nimirum id Domino ordinante dispositum, ut legis servitus a libertate fidei atque Ecclesiae tolleretur.*

obschon wir dieselben nicht ohne Ehrerbietung und Dankbarkeit als das beste Geschenk des Himmels betrachten: so war doch das so hoch gerühmte Christenthum der ersten Christen nur eine unvollkommene, noch oberflächliche und übrigens keineswegs unverfälschte Auffassung des Inhaltes und der Absichten des Evangeliums Christi. In der Geschichte, wenn man sie vorurtheilsfrei um Rath fragt, steht es da als ein erster Schritt auf der Bahn, welche das Evangelium von jetzt an für den menschlichen Geist zu dessen Veredlung und Vervollkommnung eröffnet hatte, um auf derselben nach einer eben so vollständigen als reinen Kenntnifs und Ausübung der Lehre der Wahrheit zur Gottseligkeit zu streben. Nur langsam, ja, nur unter einem beständigen Fallen und Aufstehen sollte er auf dieser Bahn fortschreiten. So sollte die Lehre des Christenthums bald mehr von der einen, bald von einer andern Seite betrachtet und aufgehellt, besser gekannt, vollkommener begriffen und ihrem grofsen Zwecke gemäfs angewendet werden. Jedes Jahrhundert sollte dazu das Seinige beitragen. Und *auf den Grund der Apostel und Propheten*, *deren* äufserster *Eckstein Jesus Christus ist*, sollte *das ganze Gebäude*, geschickt *zusammengefügt*, *erwachsen zu einem heiligen Tempel in dem Herrn*[19]. Auf diesen Grund sollten nun auch wohl *Holz*, *Heu* und *Stroh* gebaut werden, aber nicht weniger *Gold*, *Silber* und *Edelsteine*, welche, während die erstern verbrennen, sich herrlich bewähren sollen[20]. Und *einst werden wir Alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnifs des Sohnes Gottes, und zu vollem Maafse Christlichen Wachsthums*[21].

Wenn ich über das Wesen und den Zweck des Evangelischen Unterrichtes vielleicht weitläuftiger war, als meine gegenwärtige Absicht zu erheischen schien: so darf ich

19) *Ephes.* II. 20. 21.

20) 1 *Cor.* III. 12 ff.

21) *Ephes.* IV. 13.

wohl zur Entschuldigung anführen, dafs mich der Gegenstand hinrifs. Doch wir sind eben dadurch auf einen höhern Standpunct gestellt, um lebendig und richtig einzusehen, was hier die Aufgabe und das Ziel der Geschichte seyn mufs. Wir haben diefs selbst schon einige Male hervorgehoben, und können, da es nun darauf ankommt, über das Wesen und den Zweck der Geschichte der Christlichen Lehre und Dogmen unsere Ansicht zu eröffnen, uns ins Kurze fassen.

Sind Wesen und Zweck des Evangelischen Unterrichts allerdings so beschaffen, wie wir gesucht haben aus einander zu setzen: so geht gerade daraus über die Schicksale der Lehre des Christenthums unter den Menschen für uns ein Licht auf, welches uns auch den Gesichtspunct anweiset, aus dem wir eine Geschichte derselben zu betrachten haben. Dann sind nämlich diese Schicksale durch alle Jahrhunderte hin blofs die natürlichen Ausflüsse der selbstständigen Wirksamkeit der Menschen, die in verschiedenen Zeiten und Orten als Bekenner des Christenthums ihre Kräfte gebrauchten, um, ein jeder nach seinen Fähigkeiten und seinen Bedürfnissen, diese Lehre zu erkennen und zu ergründen, ihre Vorschriften auf sich anzuwenden und das ihnen durch das Evangelium gebrachte Heil zu geniefsen. Und die dadurch der Geschichte gestellte Aufgabe geht deshalb dahin, uns diese selbstständige Wirksamkeit der Menschen in ihren Ursachen und Folgen und in der ganzen Verschiedenheit der Bemühungen wie in einem kurzen Inbegriffe zu zeigen. So mufs sie uns den wahren Gang überblicken lassen, welchen die Auffassung, die Entwickelung und die Anwendung der Lehre des Christenthums unter den Menschen bisher genommen hat.

Es fällt in die Augen, dafs wir der Geschichte Abbruch thun würden, wenn wir sie nur für eine Darstellung der *Veränderungen*, welche die Lehre des Christenthums erlitten hat, halten wollten, und noch weit mehr thäten wir diefs, wenn wir sie als eine blofse Aufzählung der *Irrthümer* und *Ketzereien*, die aus Mifsbrauch und Verdrehung der von

Jesu und seinen Aposteln mitgetheilten deutlichen Lehre hervorgegangen sind, betrachteten.

Ihre Aufgabe beschränkt sich denn auch keinesweges auf die Darstellung dessen, was die Schicksale eines jeden der *Dogmen*, die in unserm theologischen Systeme wissenschaftlich zusammengefügt sind, insbesondere betrifft. Ihre Bestimmung ist es auch nicht, der einen oder andern Auffassung der Evangelischen Lehre, wie wir, oder die kirchliche Gesellschaft, zu der wir gehören, sie bekennen, zur Vertheidigung oder zur Stütze zu dienen. Ihr eigentlicher Zweck ist eben so wenig, das Feste und Bleibende anzuzeigen, was in der Lehre des Christenthums alle Jahrhunderte hindurch vorhanden war, als das zufällige Entstehen, die grofse Verschiedenheit und die Abwechselung der Christlichen Vorstellungen und Dogmen ins Licht zu setzen. Es mag wohl in jeder dieser Vorstellungen, welche man sich von der Geschichte machen kann, viel Wahres und Gutes liegen: allein eine Geschichte, aus einem dieser Gesichtspuncte ausschliefslich behandelt, würde immer höchst einseitig und mangelhaft ausfallen. Sie würde dadurch aufhören, Geschichte der Lehre des Christenthums zu seyn. Nicht allein würde sie dann ihren unparteiischen Character, sondern auch ihr eigentliches Wesen und ihren grofsen Zweck verleugnen.

Ihr Inhalt erstreckt sich weiter, als durch irgend einen der erwähnten Gesichtspuncte ausgedrückt wird, und ihr Ziel ist zugleich höher gesteckt. Sie soll nämlich den grofsen Abstand ausfüllen, welcher zwischen dem einfachen Vortrage Jesu und seiner Apostel und der vielseitigen und sehr verschiedenen Entwickelung dieser Lehre in frühern und spätern und in unsern Zeiten vorhanden ist. Und dazu mufs sie den Weg erforschen und die Hülfsmittel beachten, welche der menschliche Geist und das menschliche Bedürfnifs beim Auffassen und Vorstellen, beim Entwickeln, Anwenden und Ausüben der Lehre des Evangeliums sich erwählt hat. Sie folgt diesem Geistesgange in seinen verschiedenen, weit aus einander laufenden Richtungen, und bis zu den himmelweit von einander verschiedenen Erfolgen, welche dem Zustande des

Christenthums unter den Menschen ein so buntes Ansehen gegeben und ihn oft zu einem so unerklärbaren Räthsel gemacht haben. Aber indem sie auf diese Weise den Menschen belauscht, wie er in der Erforschung, der Entwickelung und dem Gebrauche einer für ihn über Alles wichtigen und erhabenen Sache mehr oder weniger glücklich, allein immer mit Anstrengung selbst seiner edelsten Kräfte beschäftigt war: lenkt sie unsere Aufmerksamkeit zugleich auf die anbetungswürdigen Wege der Vorsehung, welche diese Bemühungen des menschlichen Geistes, auch seine Verirrungen und Verkehrtheiten, stets und oft sichtbar nach seinem Bedürfnisse zum Besten geleitet hat. Sie bringt uns zu der Unbefangenheit der Begriffe, die allein uns in den Stand setzen kann, den gegenwärtigen Zustand der Christlichen Lehre unter den Menschen richtig zu fassen und zu beurtheilen. Sie hauptsächlich verleiht uns die Stimmung, um aus der Berathung der heiligen Schriften, welche diese Lehre ihren Hauptbestandtheilen nach unfehlbar enthalten, und bei der wahren Kenntnifs und Ausübung derselben für alle Jahrhunderte zum Orakel und Probirstein dienen müssen, für uns selbst und Andere den rechten Nutzen zu ziehen.

Wir gehen nun zu der Untersuchung über, auf welche Weise die Geschichte der Christlichen Lehre und Dogmen diesen ihren Zweck am glücklichsten erreichen kann.

III.

Trennung der Dogmengeschichte in zwei besondere Wissenschaften: allgemeine Geschichte der Lehre des Christenthums und Geschichte der besondern Lehrsätze.

Aus dem Gesagten folgt, dafs der Geschichte in Bezug auf die Christliche Lehre eine Aufgabe gestellt ist, welche noch etwas Anderes ist und Mehr in sich begreift, als die gewöhnliche Benennung: *Geschichte der Christlichen Glaubenslehren* (*historia dogmatum*, *Dogmengeschichte*), eigentlich ausdrückt. Vielleicht hat meines Erachtens gerade

diese Benennung, einmal eingeführt und zu Ansehen gelangt, auf den Begriff und die Behandlung der Wissenschaft, welche sie bezeichnen mufste, unmerkbar einen grofsen und nachtheiligen Einflufs geäufsert, und manche Fortschritte gehemmt, welche sie sonst vielleicht gemacht hätte.

In ihrem Ursprunge nämlich war und bezweckte diese Wissenschaft wirklich nichts Anderes, als eine *historia dogmatum*, eine Geschichte der Lehrsätze zu seyn. Gänzlich der Dogmatik, oder dem theologischen Systeme dienstbar, war sie, auf welche Weise sie denn auch behandelt ward, ursprünglich nur bestimmt, die besondern Lehrsätze, welche in dem theologischen System ihre Stelle erlangt hatten, in ihren Schicksalen, besonders in ihrer Bestreitung und Vertheidigung zu erforschen und aufzuhellen. Der Eine mochte darin der Zeitordnung, der Andere blofs der Ordnung der Sachen folgen; der Eine, was im Laufe der Jahrhunderte in Beziehung auf *einen* Lehrsatz Statt gefunden hatte, der Andere, was in Hinsicht auf *alle* in einem gegebenen Zeitraume oder Zeitpuncte vorgefallen war, zusammenfügen: bei Allen waren die Lehrsätze der Punct, von welchem man ausging und zu welchem man Alles zurückführte. Man dachte nicht daran, die Schicksale der Christlichen Lehre mehr im Grofsen zu betrachten. Denn Alles, was nicht geradezu auf die Dogmen Bezug hatte, lag aufser dem Gesichtskreise, und die Erwähnung jener Schicksale im Einzelnen blieb der Kirchengeschichte überlassen.

Doch kaum fing man an, die Dogmengeschichte mehr als selbstständige Wissenschaft zu behandeln, als man auch fühlte, man bedürfe der Hülfe der Geschichte auch noch von einer andern Seite. Es fiel nämlich in die Augen, wie wichtig es sey, die verschiedenen Lehrstücke nicht allein abgesondert, sondern auch in ihrem gegenseitigen Zusammenhange zu betrachten. Und man gelangte nun auch dahin, das jedesmalige Verhältnifs derselben historisch zu beobachten.

Dadurch wurde denn auch Münscher veranlafst, die beiden bisher befolgten Hauptmethoden zusammen anzuwenden. Es entging ihm nicht, dafs, wie die *sachliche* Eintheilung zu genauerer Kenntnifs der Schicksale der besondern

Lehrstücke erforderlich war, die *chronologische* doch in einer andern Hinsicht vor dieser Vortheile darbot. Sie setzte ihn nämlich in den Stand, der Dogmengeschichte zugleich einen weitern Gesichtskreis zu eröffnen. Deswegen schickte er seiner Geschichte der besondern Dogmen, oder jeder Periode derselben eine allgemeine Geschichte des Christlichen Lehrbegriffs voraus, und nannte sie *Geschichte der Dogmatik*, d. h. Geschichte der Lehrsätze in ihrem gegenseitigen Verhältnisse und Zusammenhange [22]). Diese Benennung wurde nun nachher wohl wieder verworfen. Denn sie schien tauglicher, um einen andern, besondern Zweig dieser Wissenschaft anzudeuten, der sich ausschliefslich nur mit der geschichtlichen Erforschung der äufsern Form des theologischen Systems beschäftigt [23]). Man gab nun zwar den nach Münschers Vorgange gebrauchten Namen wieder auf: allein man fuhr doch von nun an fort, die Wissenschaft in zwei Haupttheile zu scheiden, deren ersterer *die allgemeine*, der andere *die besondere Dogmengeschichte* genannt wurde.

Diese Trennung nun der Dogmengeschichte in zwei Hauptabtheilungen ist keinesweges eine so einfache Maafsregel, wie es bei einer oberflächlichen Betrachtung scheinen könnte. Eigentlich beruht sie doch auf der Ungleichartigkeit des Stoffes und der Bestandtheile, welche sich bei Ausdehnung des Gesichtskreises in der sogenannten *historia dogmatum* zur Behandlung vorthaten. Sie entstand daraus, dafs es eigentlich eine doppelte Wissenschaft, zwei abgesonderte Zweige waren, die man zu behandeln suchte, die man sich aber blofs unter *einem* Namen und auch als *eine* Wissenschaft vorstellte. Es liegt also hierbei noch etwas Mehr zum Grunde, als allein der Wunsch, die *sachliche* Eintheilung der Dogmengeschichte, nach der Ordnung der Dogmen selbst, mit einer *chronologischen* und mehr historischen Behandlungsart zu verbinden. Man wollte nicht nur, wie bisher geschehen war, auf zwei verschiedene Weisen das-

22) Münscher, *Handbuch der Dogmengeschichte*, 1. Th. S. 90 ff.

23) Vergl. z. B. Augusti, *Lehrbuch* S. 5. und Baumgarten-Crusius, *Lehrbuch*. Th. I. S. 15 f.

selbe verrichten, oder auf zweierlei Wegen dasselbe Ziel erreichen, sondern man fühlte unwillkürlich, dafs eine Geschichte der besondern Lehrsätze, oder eine eigentliche *historia dogmatum*, nicht das Alles gewähren konnte, was man mehr oder minder deutlich bezweckte, und dafs sie das Bedürfnifs, wofür die Geschichte Sorge tragen mufste, nicht vollkommen befriedigte. Diefs war es nun, was man vermittelst einer solchen zweifachen oder doppelartigen Behandlungsart zu erlangen sich bemühte. Da man jedoch durch den Namen und den Begriff einer Geschichte der *Dogmen* noch immer gebunden und gehemmt war, so blieb dieses auch immer eine mangelhafte Bemühung. Eine Geschichte der Lehre des Christenthums in der ganzen grofsen Verschiedenheit ihrer Schicksale und Verhältnisse lag dabei wohl schon einigermafsen in der Absicht: jedoch war und blieb Geschichte der systematischen Lehrstücke der Hauptbegriff, den man sich vorstellte, und das verhinderte natürlich jede Darstellung einer wirklich allgemeinen Geschichte der Lehre des Christenthums. Daher kommt es auch, wenigstens nach meinem Dafürhalten, dafs der Unterschied und das Verhältnifs zwischen einer solchen *allgemeinen* und *besondern* Geschichte der Dogmen, als Theile derselben Wissenschaft, von Niemanden hat klar aus einander gesetzt werden können, und dafs auch die neue Wendung, welche der Professor Baumgarten-Crusius, das Mangelhafte einsehend[24]), der sogenannten allgemeinen Dogmengeschichte zu geben gesucht hat, und auf welche wir noch näher zurückkommen müssen, eben so wenig genügt, um dieselbe wirklich zu einer allgemeinen Geschichte zu erheben. Man wird deshalb, wie ich meine, erkennen müssen, dafs man bisher unter *einem* Namen und als *eine* Wissenschaft *zwei* Wissenschaften behandelt hat, die deutlich unterschieden sind, und die füglich und mit gröfserem Nutzen für die Wissenschaft von einander getrennt zu behandeln und zu erlernen seyn möchten.

---

24) Vergl. sein *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Th. 1. S. 24 ff.

Es besteht nämlich zwischen *einer allgemeinen Geschichte der Lehre des Christenthums* und *der Geschichte der besondern Christlichen Dogmen* ein Unterschied, der in dem Wesen der Sache seinen Grund hat.

Die erstere Geschichte, welche von dem Evangelischen Unterrichte ausgeht, forscht nach den Schicksalen, welche die in diesem Unterrichte begriffene Lehre in ihrem ganzen Umfange und in allen ihren Verhältnissen erfahren hat. Wie auch diese Schicksale gewesen sind; wenn sie auch zuweilen keinen oder nur einen sehr entfernten Einfluſs auf die Entwickelung und Befestigung der Lehrstücke, die wir für Christliche halten, gehabt haben; ja, welche unsinnige Vermischung Christlicher Bestandtheile mit solchen, die dem Christenthume fremd sind, oftmals uns auffällt: das Alles thut hier Nichts zur Sache. Die Geschichte der Lehre des Christenthums muſs dieselbe in ihrem wahren Ergehen und Zusammenhange darstellen. Sie muſs uns die Frage beantworten, wie es der Christlichen Lehre ergangen sey, nachdem sie das Eigenthum der Menschen und der Gegenstand ihrer Theorie und Praxis geworden war. Selbst das Abscheiden der Glaubens- und Sittenlehre kommt bei ihr nicht in Betracht. Denn wie beide im Evangelischen Unterrichte aufs Genaueste verbunden waren, so sind sie es auch meistens in der Folge geblieben. Sie äuſserten immer auf einander den gewaltigsten Einfluſs. Wir finden sogar, daſs in der Auffassung und Entwickelung der Lehre des Christenthums unter den Menschen aus beiden entlehnte Bestandtheile wechselsweise auf dem Vorgrunde standen. Und dieſs ist gerade das der Geschichte der Christlichen Lehre auferlegte Geschäft, daſs sie uns eine Uebersicht über den ganzen Gang gewähre, den die Auffassung, Entwickelung und Anwendung des Evangelischen Unterrichts durch alle Jahrhunderte hin unter den Menschen genommen hat.

Die Geschichte der Christlichen Dogmen dagegen ist von einem beschränkteren Umfange. Sie hat ihre genau abgemessenen Grenzen. Vorbereitet durch die allgemeine Geschichte der Lehre des Christenthums, zieht sie sich ganz auf die systematische Theologie zurück. Und von den be-

sondern Sätzen oder Wahrheiten der Christlichen Glaubenslehre ausgehend, forscht sie dem Ursprunge, den Veränderungen und Schicksalen derselben bis in die geringsten Einzelnheiten nach, mit dem ausschliefslichen Zwecke, zum bessern Verständnisse der besondern Christlichen Dogmen, und auf diese Weise der systematischen Dogmatik, als eines Ganzen der Christlich-kirchlichen Lehrstücke, hinzuleiten. Die Geschichte der Dogmen ist also schon eine durchaus theologische Wissenschaft, während die Geschichte der Lehre des Christenthums mehr noch eine allgemeine historische Richtung hat.

Aus diesem Unterschiede folgt, dafs der nämliche Grund, welcher verlangt, die bisher sogenannte *historia dogmatum* getrennt von der eigentlichen Kirchengeschichte vorzutragen, ebenfalls erheischt, die Geschichte der Lehre des Christenthums abgesondert von der Christlichen Dogmengeschichte zu behandeln. Die letztere, auf ihr eigenes theologisches Gebiet, von dem sie durch Erweiterung des Gesichtskreises abzuweichen in Gefahr war, ganz zurückgeführt, wird dadurch desto wissenschaftlicher und genauer seyn können. Die erstere, befreit von den Fesseln sowohl der eigentlichen Dogmengeschichte als der Kirchengeschichte, wird, da sie uns den Gang der Auffassung und Entwickelung der Christlichen Lehre im Grofsen vor Augen stellt, sich desto freier bewegen. Sie wird einem Bedürfnisse Genüge leisten, welches die eigentliche Dogmengeschichte nicht befriedigen konnte. Und selbst durch die Kirchengeschichte vorbereitet, wird sie ihrerseits zu einer ganz geeigneten und höchst nöthigen Einleitung und Vorbereitung zur Dogmengeschichte dienen können.

Kirchengeschichte, allgemeine Geschichte der Lehre des Christenthums und Geschichte der besondern Christlichen Dogmen sind deshalb nach meiner Einsicht die *drei* sich an einander schliefsenden, aber doch selbstständigen und geschiedenen Fächer, welche die Hauptzweige der historischen Theologie bilden, und deren auf einander folgende, aber besondere Behandlung eben so für die Förderung der Wissen-

schaft, als für ihren Vortrag, als höchst wichtig erachtet werden mufs.

Es bleibt die Frage übrig, auf welche Weise die Behandlung der beiden von einander geschiedenen Fächer der Dogmengeschichte, besonders der allgemeinen Geschichte der Lehre des Christenthums, am besten eingerichtet werden könne?

Ueber die Behandlung der *Kirchengeschichte* brauche ich hier wohl nicht zu sprechen. Doch mufs ich auf dasjenige zurückweisen, womit ich diesen Versuch begonnen habe, dafs nämlich eine strengere Sonderung Alles dessen, was zur Geschichte der Christlichen Lehre und Dogmen gehört, von dem Inhalte der eigentlichen Kirchengeschichte für die Wissenschaft selbst und ihre Bearbeitung nur vortheilhaft seyn wird. Verdoppelt wird dieses Bedürfnifs, da der abzubrechende Theil des Gebäudes der Kirchengeschichte zum Gründen der Geschichte der Lehre des Christenthums zugleich die Baumaterialien liefern wird. Ueberdiefs war es beinahe unthunlich geworden, die Grenzen, welche die Kirchengeschichte und die Dogmengeschichte von einander trennte, genau zu bestimmen. Wenn die Geschichte der Lehre des Christenthums den ihr gebührenden Rang einnimmt, wird diese Ungewifsheit aufhören.

Aber auch über das letzte der drei genannten Fächer, nämlich die *Geschichte der Christlichen Dogmen*, ist es unnöthig ausführlich sich zu verbreiten. Die beste Art und Weise ihrer Eintheilung und Behandlung liegt vor Augen. Denn da sie von den besondern Dogmen ausgeht, so scheint die sachliche Eintheilung für sie die einzig wahre zu seyn. Das Festsetzen von Perioden kommt bei ihr nur in untergeordneter Hinsicht in Betracht, in so fern nämlich in der Geschichte der besondern Dogmen Wendepuncte sich zeigen, welche Ursprung, Veränderung oder Vollendung derselben darthun. Jedoch sind die daraus hervorgehenden Perioden fast für jedes einzelne Dogma verschieden. Denn eine für *alle Dogmen* gleich gültige Periodeneintheilung ist mir in der Geschichte nicht bekannt. Was das Dogma von der Kirche anbelangt, so habe ich in meiner *Abhandlung über*

die Christliche Kirche auf Erden[25]) einige Perioden angenommen, welche, meiner Meinung nach, die Geschichte dieses Dogma's selbst an die Hand gab. Für jedes andere Dogma würde ich glauben, wenigstens theilweise, wieder andere Perioden wählen zu müssen.

Inzwischen verdient die neulich von dem Baseler Professor Hagenbach vorgeschlagene Periodeneintheilung unsere Aufmerksamkeit[26]). Sehr richtig behauptet er, dafs die Perioden, welche man bei der Behandlung der Kirchengeschichte gewöhnlich annimmt, für die Bearbeitung der Dogmengeschichte nicht geeignet seyen. Will man diese wirklich als eine besondere Wissenschaft, nicht blofs als Zweig, sondern als Nebenstamm der Kirchengeschichte ansehen: so mufs sie auch von einem verschiedenen Principe ausgehen, so mufs der Stamm gleichsam aus seiner eigenen Wurzel emporwachsen. Er suchte demnach solche Wendepuncte und Perioden auf, welche nicht allein auf das Bestehen und das Wirken der Kirche Einflufs hatten, sondern auch insbesondere den verschiedenen Zustand der Lehre kenntlich machen. Und solche meinte er für die Geschichte *vor* der Reformation gefunden zu haben in dem Anfange der *Sabellianischen Streitigkeiten* und *in dem Auftreten des Johann von Damascus*, weil diese Ereignisse gerade Zeiträume von einander scheiden, deren jeder durch einen eigenthümlichen Character sich auszeichnet. In dem ersten herrschte nach der Meinung Hagenbachs eine *apologetische*, in dem zweiten eine *polemische*, in dem dritten eine *systematische* Richtung. Er vertheilt demnach die Dogmengeschichte *vor* der Reformation in drei Perioden, nämlich die *apologetische* von den Zeiten der Apostel bis auf den

25) *Verhandeling over de Christelyke Kerk op aarde, volgens het onderwys van Jesus en de Apostelen en de geschiedenis.* Haarlem 1830. 4.

26) *Ueber zweckmäfsige Eintheilung der Perioden in der Dogmengeschichte von Prof. Hagenbach in Basel.* In den *theologischen Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit*, 1. Band (Hamburg 1828.) S. 783—788., und: *Tabellarische Uebersicht der Dogmengeschichte bis auf die Reformation zum Behufe akademischer Vorlesungen von C. R. Hagenbach.* Basel 1828. 4.

Tod des Origenes, 254, oder bis auf die Sabellianischen Zwiste, 260(?), die *polemische*, von dem Entstehen genannter Zwiste bis zur Erscheinung des dogmatischen Werkes von Johann von Damascus, oder bis zum Jahre 730, und die *systematische*, welche sich von da an bis auf die Reformation, oder bis zum Jahre 1517 erstreckt. Was aber die Zeiten *nach* der Reformation betrifft, so nimmt er zwar die von Münscher und Augusti befolgte Periodeneintheilung an, schaltet aber die *Symbolik*, oder die vergleichende Darstellung der verschiedenen Glaubensbekenntnisse ein, als eine Einleitung, wodurch die Dogmengeschichte nach der Reformation verständlich wird.

Soll ich über diese neue Eintheilung meine Gedanken mittheilen, so mufs ich im Allgemeinen bemerken, dafs sie ebenfalls ihren Ursprung dem Zusammenfügen ungleichartiger Begriffe und Zwecke, welches bisher in Ansehung der Dogmengeschichte Statt fand, so wie einem scharfsinnigen Versuche, sowohl die unzweckmäfsige Vereinigung einer doppelten Methode aufzuheben, als auch dieser Wissenschaft die höhere und allgemeinere Richtung zu geben, für welche nach meinem Dafürhalten am besten durch eine Trennung der Geschichte der Lehre von der Dogmengeschichte gesorgt wird, zu verdanken scheint. Wirklich scheint auch bei dieser Eintheilung mehr die Geschichte der Lehre im Allgemeinen, als die Geschichte der besondern Lehrsätze beachtet worden zu seyn.

Inwiefern sie aber für die Geschichte der Lehre des Christenthums geeignet sey oder nicht, wird uns weiterhin besser einleuchten. Für die Geschichte der besondern Dogmen scheint sie sowohl unnöthig als weniger geeignet: in ersterer Hinsicht, weil bei einer besondern Behandlung der allgemeinen Geschichte der Lehre des Christenthums das Bedürfnifs einer solchen Periodeneintheilung für die Geschichte der besondern Dogmen gänzlich wegfällt, und in letzterer Hinsicht, weil die Eintheilung selbst mehr scharfsinnig als wahr ist. Denn es ist gewifs nicht der Fall, dafs von diesen Perioden ausschliefslich die erste eine apologetische, die andere eine polemische und die dritte eine

systematische Richtung hat. Wie das eifrige Polemisiren schon vor den Sabellianischen Streitigkeiten seinen Anfang nahm, so übte auch nachher noch die Apologetik auf die Bildung der Dogmen ihren Einfluſs aus. Schon seit Jahrhunderten, ehe noch Johann von Damascus seine ἔκδοσις schrieb, wirkte die Systemsucht. Und das systematische Werk dieses gelehrten Griechen war gewiſs höchst unschuldig an dem, was nach seiner Zeit unter den Lateinern vorfiel, für welche es allgemein galt: *Graeca non leguntur*. Doch selbst angenommen, daſs jene drei Hauptrichtungen auf historische Wahrheit gegründet wären: so meine ich doch leugnen zu müssen, daſs die Schicksale aller oder selbst der meisten besondern Christlichen Lehrsätze davon abhängig gewesen sind, und ich fürchte deshalb, daſs die Anwendung dieser Methode zu einer einseitigen oder verschrobenen Behandlung ihrer Geschichte führen könne. Jedes Christliche Dogma hat gewöhnlich seine eigene Geschichte, und diese wieder eine ihr eigenthümliche Periodeneintheilung, welche nur selten zugleich für die Geschichte anderer Dogmen paſst. Doch es verdient Empfehlung, daſs man bei der Behandlung der besondern Dogmen diese nicht in ihrer systematischen Ordnung auf einander folgen läſst, sondern vielmehr in der, in welcher ihr Ursprung oder ihre mehr absichtliche Entwickelung unter den Christen sich in der Geschichte darthut. Von solcher Behandlungsart hat Münscher in seinem Lehrbuche schon einigermaſsen ein Vorbild gegeben.

IV.

Behandlungsart der Geschichte der Lehre des Christenthums.

Ich komme nun zu der Wissenschaft, die ich hier besonders vor Augen habe, zu der *allgemeinen Geschichte der Lehre des Christenthums*. Ueber ihren Inhalt haben wir oben gesprochen. Ihre Behandlungsart verdient doppelt unsere Aufmerksamkeit. Zuvor müssen wir jedoch hier auf die Ver-

schiedenheit der Ansichten zurückkommen, welche durch die Frage, ob eine *chronologische* oder eine *sachliche* Eintheilung den Vorzug verdiene, veranlafst ward, und auf die Nothwendigkeit führte, nach Münschers und Augusti's Vorgange beide Methoden in der Anwendung zu vereinigen. Doch indem man über die Wahl zwischen diesen beiden Wegen noch zweifelhaft war, wurde vielleicht zu sehr ein dritter übersehen, welcher, was die allgemeine Geschichte der Lehre betrifft, meines Erachtens vorzüglich befolgt zu werden verdient. Ich meine eine *ethnographische* Behandlungsart, über welche ich meine Meinung jetzt näher entwickeln mufs.

Es versteht sich nämlich von selbst, dafs eine sachliche Eintheilung hier nicht in Betracht kommen kann. Eine solche würde der allgemeinen Geschichte der Lehre ihren eigenen historischen Character rauben, und der freien Erforschung und Darstellung der Thatsachen und Ereignisse, wie dieselben sich auf dem weiten Felde dieser Geschichte zeigen, unübersteigliche Hindernisse in den Weg legen. Die Geschichte der Lehre schliefst überdiefs gerade die Bestandtheile der sogenannten *historia dogmatum* in sich, in deren Interesse man schon früher gemeint hat eine blofs sachliche Eintheilungsweise verlassen zu müssen. Und was sie nach der oben gegebenen Beschreibung noch aufserdem in sich begreifen mufs, macht eine sachliche Eintheilung für sie ganz unmöglich.

Doch eben so grofs sind die Schwierigkeiten, die sich gegen eine Eintheilung dieser Geschichte in allgemeine Perioden erheben. Diese Schwierigkeiten liegen in der Geschichte selbst, das heifst, in dem ganz Eigenthümlichen der Schicksale, die besonders die Lehre des Christenthums getroffen haben.

Diese Lehre nämlich, oder vielmehr die Art und Weise, wie sie der Menschheit mitgetheilt worden ist, war, wie wir früher sahen, so beschaffen, dafs sie für einen Jeden, der sie mit kindlichem Glauben annahm, den sichern Weg zum Genusse des Trostes und der Seligkeit öffnete. Aber zugleich war sie für vielseitige Auffassung und Aus-

einandersetzung geeignet, und gerade dadurch sollte sie dem Menschen einen beinahe unerschöpflichen Stoff zum Nachdenken und Veranlassung zur Uebung seiner edelsten Kräfte und Fähigkeiten verschaffen. Sie sollte den menschlichen Geist entflammen, des Menschen Gemüth erheben, seine edelsten Neigungen und Kräfte in Bewegung setzen, und, selbst allmälig vollständiger erkannt und besser ausgeübt, sollte sie auch ihren Zögling, den Menschen, seiner Vollkommenheit stets näher bringen.

So wirkt auch die Lehre des Christenthums in der Geschichte. So war der menschliche Geist fortwährend für ihr Ansehen wirksam. So sehen wir den von Jesu und seinen Aposteln ausgestreueten Saamen entkeimen und sich entwickeln. Doch zugleich sehen wir diese Entwickelung keineswegs überall auf gleiche Weise zum Vorschein kommen. Im Gegentheil zeigt sich hier der merkwürdigste Unterschied. Die natürliche Verschiedenheit der Menschen verleugnete auch in ihrem Verfahren mit dem Christenthume sich selbst nicht. Und der verschiedene Gang, den die Auffassung und Entwickelung der Lehre des Christenthums dadurch genommen hat, verbreitete sich selbst in die abweichendsten Richtungen.

Diese Verschiedenheit jedoch und die abweichenden Richtungen hangen keineswegs allein von der Zeit oder dem Jahrhundert ab, in welchem sie vorkommen, sondern vielmehr von den ganz verschiedenen Anlagen, dem Character und dem Zustande der Völker, welche das Christenthum annahmen und sich mit seiner Entwickelung und Behandlung, jedes auf seine Weise, beschäftigten. Die verschiedenen sich trennenden Richtungen folgen deswegen zwar auf einander, wie die Völker in der Annahme des Christenthums auf einander folgten: aber sie sind doch nicht immer durch einen *Zeit*abstand von einander geschieden. Im Gegentheil sind meistens, und besonders in den spätern Jahrhunderten, viele dieser abweichenden Richtungen, welche den Gang der Entwickelung der Lehre des Christenthums unter ihren Bekennern bezeichnen, zu gleicher Zeit vorhanden und wirksam; und es ist allein der Un-

terchied des *Ortes*, welcher sie trennt. Doch diefs ist es eben, woraus die Schwierigkeit, ja, die Unmöglichkeit hervorgeht, für die Geschichte der Christlichen Lehre sich zeigende Wendepuncte und geeignete allgemeine Perioden zu wählen. Auf wie vielfach verschiedene Art diefs auch schon versucht worden ist, so bleiben doch immer die gröfsten Schwierigkeiten übrig. Diese liegen vorzüglich darin, dafs durch eine solche Handlungsweise ganz gleichartige Erscheinungen von einander gerissen, einander ganz fremde Ereignisse dagegen oft zusammengefügt werden müssen. *Montanismus* und *Platonismus*, *Gnostiker* und *Sabellianer*, Novatus und Manes, *Donatisten* und *Arianer*, Pelagius und Nestorius, die *Monotheleten* und die *Bekenner des Islams* stehen widernatürlich verbrüdert hier neben einander. Dagegen wird das merkwürdige Band, durch welches z. B. *Gnosticismus* und *Manichäismus* vereinigt sind, das besonders den von Noetus, Sabellius, Arius, Apollinaris, Nestorius, Eutyches und den *Monotheleten* geführten Streitigkeiten eine so bewundernswerthe Einheit in Zweck und Erfolg giebt, und das nicht weniger auch Tertullian und Augustin, *Novatianer* und *Pelagianer*, als Zweige desselben Stammes kennen lehrt, jedes Mal aufs Neue mit willkürlicher Hand zerrissen. Mit *einem* Worte, eine solche Periodeneintheilung, wie sie auch eingerichtet und wie künstlich sie auch ausgedacht seyn möge, setzt uns aufser Stand, die fortgehende Entwickelung der Lehre des Christenthums, wie sie wirklich Statt gefunden hat, zu übersehen. Sie läfst uns die wahre Beschaffenheit, den Gang und den Zusammenhang der Begebenheiten beständig wieder aus den Augen verlieren. Sie führt uns in einem Irrgarten herum, dessen Ausgänge wir blofs auf gutes Glück suchen müssen. Aber in dieser scheinbaren Verwirrung leitet uns ein Faden der Ariadne, wenn wir nur im Auge behalten, dafs die Auffassung und Entwickelung der Lehre des Christenthums nicht auf einem, sondern auf vielerlei und ganz verschiedenen Wegen Statt gefunden hat, und dafs wir, wollen wir das Ganze dieser Entwickelung überblicken, ihre verschieden abweichenden Richtungen besonders erforschen und beobachten müssen.

Aber wie vermögen wir diefs? Wie anders, als durch eine besondere Untersuchung und Darstellung dessen, was hinsichtlich der Lehre des Evangeliums durch die Völker, welche in der Geschichte des Christenthums eine Hauptrolle gespielt haben, verrichtet worden ist?

Man nenne diefs weder eine weitläuftige Behandlungsart, noch meine man, dafs dabei gröfsere und beschwerlichere Hindernisse sich zeigen werden, als denen wir ausweichen wollten. Sie ist dagegen, wie die natürlichste und ungesuchteste, so auch die einfachste und bequemste. Denn es ist ein für die Geschichte glücklicher Umstand, dafs die Anzahl der Völker, deren Beschäftigungen mit der Lehre des Christenthums der Auffassung und Vorstellung derselben unter den Menschen eine verschiedene Richtung und Gestalt gegeben haben, äufserst gering ist, und dafs sie mindestens in einige wenige Hauptclassen gebracht werden können, weil die besondere Kraftäufserung und Einwirkung vieler von ihnen sich durch denselben Hauptcharacter unterscheidet. Es sind nämlich *die Orientalischen*, *die Griechischen*, *die Lateinischen und die Germanischen Völker*, welche als solche hier in Betracht kommen müssen. Sie liefern den Stoff zu vier grofsen Haupttheilen, in welche die allgemeine Geschichte der Lehre des Christenthums geschieden werden kann. Eine Periodeneintheilung wird auch hier nur eine untergeordnete Stelle finden, insofern nämlich die Schicksale der Christlichen Lehre bei einer jeden dieser Völkerschaften in das Auge fallende Ruhe- und Wendepuncte darbieten. Eine kurze Uebersicht des verschiedenen Ganges, den die entwickelte Vorstellung der Lehre des Christenthums durch den Einflufs dieser Völker genommen hat, wird hoffentlich sowohl zur Erläuterung als zur Vertheidigung meiner Meinung dienen.

Die Lehre des Evangeliums, im Orient zuerst der Menschheit gepredigt, fand auch ihre ersten und bei Weitem meisten Bekenner unter den *Orientalischen Völkern*. Eine aufserordentliche Verbreitung des Christenthums in den ausgedehnten Ländern Asiens war ja die Frucht der vereinten Bemühungen beinahe aller Apostel. Denn war

der Apostel **Paulus** fast der einzige, der sich die Verkündigung des Evangeliums in den mehr westlichen Gegenden des Erdbodens zum Ziele seines Strebens machte: so können wir die ganz bekannten Erfolge seiner Verrichtungen zum Maafsstabe nehmen, nach welchem wir die Wirkungen der übrigens uns weniger bekannten Arbeiten der meisten von ihnen, welche die verschiedenen Länder des Orients zu ihrem Wirkungskreise gewählt hatten, abmessen. So wurde denn der Orient der erste Hauptsitz des Christenthums. Aber so wurde auch dessen Inhalt zuerst aufgefafst, entwickelt und angewendet von einer Seite und in einer Form, in welcher sich die ganze Eigenthümlichkeit des Geistes und der Denkart der Orientalischen Völker auf eine eben so deutliche als merkwürdige Weise abspiegelt.

Die frühesten Spuren hiervon treffen wir schon in vielen Nachrichten und Winken an, welche in einigen Schriften des Neuen Testamentes aufbewahrt sind, besonders in solchen, die durch Ursprung oder Bestimmung auf Asiatische Bekenner des Christenthums sich bezogen, oder auch in andern Berichten, welche aus diesen Zeiten und Orten zu uns gelangt sind. Aber wie das Bekenntnifs des Evangeliums immer mehr nach Orientalischen Formen sich gestaltete und die Lehre desselben einen ganz Orientalischen Character annahm, offenbarte sich damals erst in seiner ganzen Kraft, als solche Personen, welche im Orient auf Ansehen und Bildung Anspruch machten, sich allmälig an das Christenthum anschlossen und in dasselbe mehr oder weniger ihre eigene Denkweise hineintrugen. Seit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts fand diefs Statt, und von dieser Zeit an zeigte sich die Lehre des Christenthums in dem Orientalischen Gewande, welches in verschiedenen Gestalten und Farben unter dem Namen des *Gnosticismus* bekannt ist, und weit allgemeiner, als man sich oft vorstellt, die damalige Christenheit für sich einnahm.

Das Orientalische Christenthum hat die ersten Versuche gewagt, die Lehre des Evangeliums, in die Form eines theologischen Systems zu bringen, eines Systems jedoch, in welchem wir unter wenigen ächt Christlichen Bestand-

theilen eine gröfsere Anzahl dem Evangelium ganz fremder Zusätze antreffen. Der *Montanismus* war eine Frucht desselben Stammes. Aber in einer andern Gegend des Orients entstanden, hat er weniger eine speculative, als eine practische Richtung: ein Umstand, welcher ihm anderswo mehr noch, als im Oriente selbst, Eingang verschaffte. Der *Manichäismus* dagegen scheint gänzlich nur eine Fortsetzung des durch Gnosticismus Angefangenen gewesen zu seyn. Der Christlichen Hauptlehren bediente er sich zur Läuterung, Verbesserung oder Ausschmückung des bestehenden *Zoroastrischen* oder eines andern Religionssystems, dessen Mängel und Entartung man mittelst des Christenthums einigermafsen hatte einsehen lernen[27]). Aus der Zusammenschmelzung beider Lehren ging, ich will nicht sagen, eine Christliche Ketzerei oder Spaltung, sondern, wie früher und später es im Oriente der Fall war, eine ganz neue Religionslehre hervor, welche den Namen einer *Christlichen* kaum noch verdiente, aber doch dem ganz Orientalischen Character des Christenthums und seiner Uebereinkunft mit dem Orientalischen Geist und Geschmack

27) Dafs der Manichäismus sich durchaus unabhängig vom Christenthum entwickelt, und nur bei vollendeter Bildung sich durch Accommodation einige Christliche Bestandtheile, welche jedoch mit der eigentlichen Lehre des Mani in keinem nothwendigen Verhältnisse stehen, angeeignet hat, ist das Resultat der neuesten, in vieler Hinsicht gründlichen Arbeit, die dem Manichäischen Lehrsysteme gewidmet ist, in dem unlängst erschienenen Werke: *Das Manichäische Religionssystem, nach den Quellen neu untersucht und entwickelt von Dr. T. C. Baur, ordentlichem Professor der Theologie zu Tübingen.* Tübingen 1831. 8. Vielleicht ist aber hierbei der Unterschied zwischen dem eigentlichen Orientalischen Manichäismus und der Gestalt, in welcher er sich zu Augustins Zeiten im Abendlande zeigte zu sehr aus den Augen verloren. Die äufsere Geschichte des Orientalischen Christenthums liegt überdiefs noch zu sehr im Dunkeln, als dafs man sich mit einem Resultate begnügen könnte, welches selbst noch den wenigen bekannten Daten dieser äufsern Geschichte zu widersprechen scheint: z. B. die frühe Verbreitung des Christenthums und des Christlichen Gnosticismus in denselben Gegenden, wo der Manichäismus entstanden ist. Ueber Ersteres sehe man S. de Vries, *de origine et progress. rel. Christ. in veterum Persarum regno*, in N. Barkey *Mus. Hagano*, T. III. pag. 288 sqq.

es zu verdanken hatte, dafs sie beinahe die allgemein herrschende im Orient wurde.

Gleichwohl wurde dem Religionssysteme des Mani kein so allgemeiner und bleibender Eingang zu Theil; denn bald erhob sich in einem andern Winkel des Orients ein Mohammed, um diese und ähnliche frühere Bemühungen auf eine andere Weise und, wie uns dünkt, mit einem allzu glücklichen Erfolge zu vollenden.

Der Islam, zwar aus vielerlei fremdartigen Bestandtheilen, aber doch vorzüglich aus solchen zusammengesetzt, welche das Christenthum, wie es damals im Orient, namentlich in Arabien bekannt wurde, darbot, ist die letzte, aber auch die wichtigste Erscheinung, durch welche die Geschichte des Christenthums unter seinen Orientalischen Bekennern sich auszeichnet. Denn vom Anfange an mit glühendem Eifer, wie alsbald mit Feuer und Schwert gepredigt und fortgepflanzt, war diese neue Religionslehre des Propheten von Mecca, der, wie seine Vorgänger, sich für den von Christus verheifsenen Paraklet ausgab, durch die Vorsehung dazu bestimmt, den ganzen Orient einzunehmen und unter mancherlei Uebeln zugleich durch das allgemeine Verbreiten wenigstens einiger Hauptlehren des Christenthums, besonders durch das Ausrotten der Abgötterei unendlich viel Gutes zu stiften. Der Islamismus scheint auch wirklich dem Orientalen Alles verschafft zu haben, was er seiner Natur und Empfänglichkeit nach aus der Lehre des Christenthums entlehnen konnte, um, wie wir uns versichert halten, zu seiner Zeit zum Keim zu dienen, aus welchem für die Völker etwas Besseres entspriefsen wird.

Das Christenthum hatte von seinem Anfange an auch unter den *Griechen* und unter den Völkern, bei denen Griechische Bildung herrschte, Eingang gefunden. Was aber der Apostel Paulus zu seiner Zeit an eine Christengemeinde in einer der berühmtesten Städte Griechenlands schrieb: *Ihr seyd nicht viele Weise nach dem Fleische, nicht viele Gewaltige, nicht viele Edele*[28]), blieb noch lange

28) 1 *Cor.* I. 26.

nachher Wahrheit. Und so lange blofs Menschen, hauptsächlich jetzt aus den niedern Volksclassen, an das Evangelium glaubten, übten die Griechen auf den Zustand der Christlichen Lehre keinen merklichen Einflufs aus. Erst dann konnte er Statt finden, als diese Lehre die Aufmerksamkeit derer auf sich zog, welche unter den Griechen durch Ansehen und Bildung sich auszeichneten, als vornehmlich Griechische Philosophen es der Mühe werth hielten, die neue Lehre entweder als falsch zu bestreiten, oder als wahr und göttlich anzunehmen. Seit der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wo diefs Statt fand, nimmt denn auch die Geschichte der Lehre des Christenthums unter den Griechen einen Anfang. Diese Geschichte zeichnet sich von nun an theils durch Widerstand und Bestreitung der in vieler Hinsicht ungereimten Auffassung und Behandlung aus, welche der Lehre des Evangeliums im Orient zu Theil wurde, obgleich, merkwürdig genug, dieselbe unter den Orientalen selbst keine Bestreiter gefunden hatte, theils vornehmlich durch ein dem Geiste der Griechen und dem ihnen eignen philosophischen Sinne so angemessenes Nachforschen, Bestimmen und immer mehr spitzfindiges Ausspinnen dessen, was ihnen in der Christlichen Lehre als Hauptsache erschien. Die Streitfragen, welche bereits ein Praxeas, Noetus, Sabellius und Paul von Samosata veranlafst hatten, gaben den Ton an, welchen man in den *Arianischen*, *Apollinaristischen*, *Macedonianischen*, *Nestorianischen*, *Monophysitischen* und *Monotheletischen* Zwisten und Händeln bis in das 7te Jahrhundert mit unermüdetem Fleifse und Eifer festhielt. Und bei diesen Zwisten und Streitigkeiten beschäftigte man sich nicht willkürlich bald mit dem Einen, bald mit dem Andern. Dagegen mufs der Zusammenhang, ja, die Einheit in Folgerung und Zweck, wodurch alle diese zufällig entstandenen und durch den Lauf vieler Jahrhunderte ausgedehnten Zwiste mit einander verbunden sind, unser Staunen erregen. Es ist, als hätte man sich unablässig mit der Ausführung eines zuvor bestimmten Planes beschäftigt.

Aber es kann uns diefs nicht Wunder nehmen. Denn alle diese Zänkereien, die sich fortdauernd aus einander entwickelten, waren der natürliche Ausflufs des philosophischen und streitsüchtigen Geistes, der als ein nicht zu entfremdendes Erbtheil von den heidnischen Griechen auf ihre Christlichen Nachkommen überging. Sie beurkundeten den Forschungsgeist, der, nimmer befriedigt, stets von dem mehr Allgemeinen zu dem mehr Besondern niederstieg, und jedes scheinbar abgehandelte Fragstück jedes Mal in eine Anzahl neuer Puncte wichtiger Forschung zu theilen wufste, bis endlich der Boden ihm gleichsam unter den Füfsen versank und die streitenden Parteien einander nicht mehr begriffen. Es ist traurig, dafs diese Zwiste, oft mit so viel gegenseitiger Leidenschaftlichkeit und Erbitterung geführt, dem innern und äufsern Christenthume unersetzbaren Schaden verursacht haben. Nichts desto weniger glauben wir, dafs sie zum bessern Verständnisse der Evangelischen Lehre für die folgende Christenheit nicht ganz unfruchtbar geblieben sind. Sie halten uns wenigstens die leider! nur zu oft vernachlässigte Lehre vor Augen, dafs die göttliche Offenbarung Geheimnisse enthält, deren Schleier kein menschlicher Verstand jemals ungestraft hinwegzieht.

Auch die Schriften der Griechischen Kirchenväter, welche während dieser Jahrhunderte blüheten und mehr oder weniger in diese unaufhörlich geführten Streitigkeiten verwickelt gewesen seyn mögen, bezeugen es, wie der Griechische Christ, frei von den allgemeinen Speculationen, an welchen der Morgenländer Vergnügen fand, diefs Schöpfen der Lehre des Christenthums aus ihren Quellen, diefs Eindringen in den Sinn, den Zweck und den Zusammenhang ihrer besondern Theile und diefs Abwägen Alles dessen, was in der göttlichen Lehre sein Interesse erregte, zu dem grofsen Ziele seiner Bestrebungen und oft zur Aufgabe seines Lebens machte.

Die Resultate, welche durch dieses Streiten und Untersuchen für die nähere Entwickelung der Lehre des Christenthums unter den Griechen gewonnen wurden, legte Johann von Damascus in seiner ἔκδοσις nieder. Von dieser

Zeit an wurde die Theologie der Griechen, um mich so auszudrücken, ein lebloser Körper, nachdem die Oberherrschaft, welche sie in der Christlichen Kirche sich angemafst hatten, schon einige Zeit vorher der Lateinischen ihre Stelle eingeräumt hatte. Aber die Griechische Kirche, so wie sie noch vorhanden ist, steht da als ein Denkmal und Behältnifs dessen, was, meistens verschieden von dem anderswo oder später Vorgefallenen, durch Griechischen Einflufs, für die Entwickelung und Auseinandersetzung der Christlichen Lehre geschehen ist. Und zugleich steht sie da, um für die Völker, welche sie umfafst, und vielleicht auch für die übrige Christenheit, auf dem Wege der Vorsehung einst zur Erreichung höchst wichtiger Zwecke zu dienen [29]).

Seit dem Anfange oder der Mitte des dritten Jahrhunderts zeigt sich eine selbstständige Wirksamkeit auch der *Lateiner*, oder der Völker, welche, im südwestlichen Europa und nordwestlichen Africa ansässig, durch Ursprung oder Bildung von den alten Römern abstammten, auf den Zustand der Lehre des Christenthums. Sie erscheint auch alsbald bei Tertullian, Cyprian und Andern in der Eigenthümlichkeit, welche, besonders in den folgenden Jahrhunderten, die Bemühungen der Lateiner für das Christenthum characterisirt. Vorzüglich zeichnet sie sich durch eine ganz practische Richtung aus. Die tiefen, dunkeln Speculationen, in welchen der Morgenländer die ganze Lehre des Christenthums zu umfassen pflegt, und die philosophische Forschung, wodurch der Grieche einzelne ihrer Lehrsätze haarfein ausspann, sind hier gemeiniglich fern zu suchen. Wenn ja hier und da Spuren davon vorkommen, so sind es Ausnahmen von der Regel, oder auf fremdem Boden gezogene Pflanzen. Die Lateiner betrachteten und entwickelten ja vorzugsweise die Lehre des Christenthums von einer Seite, welche bei den Griechen gewöhnlich unbeachtet geblieben war, nämlich in ihrer Beziehung auf den Menschen selbst, so dafs nicht eigentliche Theologie oder Christologie, son-

29) Hiervon handelt meine *Oratio de Ecclesia Graeca, divinae providentiae teste*, in den *Annal. Acad. Lugd. Bat.* 1827—1828.

dern Anthropologie, und was damit verwandt ist, den Lieblingsgegenstand ihrer Forschungen ausmachte.

Man kann den Christlichen Lehrern und Schriftstellern, die unter den Lateinern geblühet haben, der Reihe nach folgen, und beinahe alle ihre uns hinterlassenen Werke werden uns die angegebene Richtung des Geistes und der Wirksamkeit der Lateiner kennen lehren. Insonderheit führt uns auch das, was unter ihnen Stoff zu Streit und Zwiespalt gegeben hat, zu dieser Bemerkung. Denn ist der Mensch geneigt, über das, was ihm das Wichtigste und Angelegentlichste ist, zu streiten: so stellen uns die unter den Lateinern entstandenen Spaltungen, zu welchen Felicissimus, Novatian, Lucifer von Calaris, die *Donatisten* und die Jahrhunderte lang fortgesetzten *Pelagianischen* Streitigkeiten Veranlassung gaben, gerade diefs ganz Eigenthümliche der Entwickelung der Lehre des Christenthums unter ihnen deutlich vor Augen. Diese Streitigkeiten und Spaltungen bilden denn auch ein eben so selbstständiges Ganze, als was von gleicher Art theils im Morgenlande, theils unter den Griechen vorfiel. Im Gegentheil nahmen die Lateiner an den Zwisten und Untersuchungen der Griechen über den θεάνθρωπος, als aufser ihrem Gesichtskreise gelegen, meistens nur von fern Theil, gleichwie die Griechen wiederum selbst um die so wichtigen Pelagianischen Streitigkeiten aus demselben Grunde sich nur wenig bekümmerten. Die Folgen hiervon sind für den aufmerksamen Beobachter nicht zu verkennen. Wie die Lehrsätze über Vater, Sohn und heiligen Geist bei den Griechen, so sind die Dogmen über die Erbsünde und das menschliche Verderben, die Gnade und Vorherbestimmung, die Sacramente und den Zustand des Menschen nach dem Tode vornehmlich durch die Bemühungen der Lateiner entwickelt und festgesetzt worden. Insonderheit ist daraus der vollständige Lehrsatz von der Kirche entstanden, und als man bei zunehmender Entartung blofs an dem Aeufsern hangen blieb, auch die ganze Entwickelung der Hierarchie, und zwar bis zu dem aufserordentlichen Sorgen und Anstrengen für allerlei Einrichtungen, welche auf Kirche und Gottesdienst Bezug hatten. Die Römische

Kirche ist das Gebäude, welches dieser practische, aber ganz in das Aeufsere sich verlierende Geist der Lateiner (wie der philosophische Geist der Griechen in Spitzfindigkeiten ausartete) sich errichtet hat. Sie gab sich besonders erst durch das Concilium zu Trident die unveränderliche Gestalt, wodurch ihre Lehre, einige convulsivische Bewegungen abgerechnet, zu einem leblosen Körper geworden ist. Aber dennoch scheint sie in der Hand Gottes noch zu höchst wichtigen Endzwecken bestimmt zu seyn, und sie wird, wie wir vertrauen, dem Christenthume und der Menschheit vielleicht noch wichtigere Dienste leisten, als sie mit allen ihren Verkehrtheiten, besonders im Zeitalter der Barbarei, geleistet hat.

In den Jahrhunderten der Barbarei scheint eine geraume Zeit hindurch die Römische Kirche und ihre Lehre die einzige. Während die Griechische Kirche wie im Todesschlafe liegt, machen die Lateiner mittelst ihrer Kirche und ihres Ansehens ganz Europa Lateinisch, und beinahe Nichts bleibt übrig, was noch vermuthen läfst, dafs hier gleichwohl der Keim verborgen liege, aus welchem eine ganz neue Entwickelung der Lehre des Christenthums hervorgehen werde. Aber die wilden Völker, welche seit dem fünften Jahrhundert Europa überströmen und das Römische Reich zertrümmern, aber aus Ehrfurcht vor dem Heiligen die Römische Kirche verschonen und ihrem Ansehen sich unterwerfen, waren an Geist und Anlage himmelweit von den Besiegten verschieden, aus deren Hand sie jedoch, wie gelehrige Kinder, die nach dem Lateinischen Geiste verbildete himmlische Lehre annahmen. Und mufste nun wohl auf der einen Seite die Römische Kirche auf ihre neuen noch ungebildeten Glieder sogleich einen mächtigen und, wie wir es gern und mit Dankgefühl anerkennen, auch wohlthätigen Einflufs üben: so konnten dagegen in dem Zustande der Römischen Kirche und der Christlichen Lehre überhaupt die Wirkungen nicht ausbleiben, welche aus dem Auftreten eines neuen Menschengeschlechtes unter den Bekennern des Christenthums, wie zu allen Zeiten, so auch jetzt, hervorgehen mufsten.

Schon früh sehen wir dieselben hier und da in den mehr oder weniger deutlichen Beweisen sich kund thun, daſs die Lateinische Kirche fremde Bestandtheile in sich aufgenommen hatte, so daſs ihre Lehre und Einrichtungen allmälig vielen Christen in ihrem eigenen Schooſse anstöſsig waren. In dem kräftigen Zeitalter Carls des Groſsen treten solche Erscheinungen bereits weder selten noch undeutlich hervor. Doch stärker offenbaren sie sich seit dem zwölften Jahrhundert, als die Germanischen Völker, diejenigen wenigstens, welche, im eigentlichen Lateinischen Europa ansässig, mit der Altrömischen Bildung am meisten in Berührung gewesen waren, sich zu der Höhe der intellectuellen und moralischen Cultur selbst schon empor geschwungen hatten, auf welcher sie ihre Anlagen mehr entwickeln konnten. In *Frankreich* vornehmlich und in *England* entstand damals die sogenannte Scholastische Philosophie und Theologie, während sich neben ihr alsbald auch die mystische Theologie bildete, welche jedoch mehr noch in den rein Deutschen Ländern Eingang gefunden hat. Keinesweges so himmelweit von einander verschieden, als man wohl gewöhnlich annimmt, sind beide die Früchte desselben Stammes. Sie sind ja die Ausflüsse der bessern Einsichten und Gefühle, welche allmälig in den barbarischen Horden erwacht waren, ihnen das Unzulängliche des ihnen durch die Römische Kirche auferlegten ganz äuſserlichen Gottesdienstes begreiflich machten und sie zu den Bestrebungen anregten, wechselsweise ganz mit dem Verstande oder mit dem Herzen durch die äuſsere Schale durchzudringen zu dem eigentlichen Wesen dieser Lehre, deren Licht und Trost ihnen als Bedürfniſs erschien.

Derselbe Geist und das nämliche Streben nach mehr Kenntniſs und Trost zeigte sich, sehr verschiedentlich gestaltet, in mannichfachen, oft unbestimmten oder verkehrten Richtungen, und erzeugte, von den Waldensern an bis zu den Nachfolgern Tanquelyns, die groſse Menge der Römischen Kirche feindlicher, oft fanatischer, aber höchst wichtiger Secten, welche zuerst in Europa's südlichen Ländern, später in den mehr nördlichen zum Vorschein kamen.

Aber ganz bestimmt spricht dieser Geist sich in dem aus, was später in den eigentlichen Germanischen Gegenden sich ereignete, in dem, was ein Wiklef, ein Hufs, ein Wessel Gansfort und Andere zur Vorbereitung der grofsen Umwälzung verrichtet und geschrieben haben, welche als das Hauptresultat der Bemühungen der Germanischen Völker für das Christenthum angesehen werden mufs.

Die Reformation, ausschliefslich eine Frucht des Germanischen Bodens, war denn auch sowohl eine der wichtigsten, als zugleich eine ganz neue Erscheinung in der Geschichte der Lehre des Christenthums. Ihr Ziel war nicht, wie man gemeint hat und die Reformatoren treuherzig selbst meinten, eine Rückkehr zu dem sogenannten ursprünglichen Zustande der Christlichen Lehre und Kirche, sondern ihre Bestimmung war, auf einem neuen Wege der Lehre des Christenthums eine neue Entwickelung zu verschaffen. Unter diesem neuen Wege verstehe ich den ganz eigenthümlichen freien und vorurtheilslosen Gebrauch der Bibel. Denn wenn das, was Griechen und Lateiner für die Entwickelung der Lehre des Christenthums thaten, vornehmlich nur von der Tradition ausging, und die Bibel, selbst von den besten der Kirchenväter, meistens nicht als die einzige Quelle, sondern vielmehr als hinzukommendes, wiewohl nothwendiges Hülfsmittel zum richtigen Verständnisse der Lehre der Wahrheit gebraucht wurde: so kehrte die Reformation dieses Verfahren um. Unabhängig von der Tradition und von der im Laufe der Jahrhunderte gebildeten Kirchenlehre suchte man jetzt aus den göttlichen Schriften selbst den Inhalt und den Umfang der göttlichen Lehre darzustellen. Doch blieb, wie es nicht zu verwundern ist, auf diesen ersten Versuch der Einflufs der bestehenden Lehrform noch sehr sichtbar. Dennoch war die daraus sich ergebende neue Entwickelung der Evangelischen Lehre durchaus von eigenthümlicher Art. Sie erst setzte ganz auf den Vorgrund, was diese Lehre zum Troste und zur Seligkeit der Menschen enthielt, und was wegen des früher eingeschlagenen Irrweges jetzt doppelt Noth that fühlen zu

assen; auch behandelte sie dieselbe nicht mehr ausschliefslich, wie sie sich dem Gefühle und der Phantasie, oder lem Verstande, oder dem äufsern Leben anschlofs, sonlern sie betrachtete und behandelte dieselbe vorzugsweise n ihrem Verhältnisse zum innern Leben, das ist, zu dem heuersten und ewigen Interesse der Menschen. Darum stand, bei aller Verschiedenheit der Begriffe, welche durch lie Reformation hervorgerufen wurden, der Glaube an Gottes Gnade in Christo immer im Vorgrunde. Fast möchte ch behaupten, dafs dieser Hauptttheil der Evangelischen Lehre seine vollständigere Entwickelung erst den Germanischen Völkern, besonders vermittelst der Reformation und hrer Vorbereitung, verdankt. Jedenfalls ist die Entfaltung ınd rechte Anwendung des geistigen und sittlichen Zweckes les Evangeliums, wie man ihn mit zunehmendem Fleifse ınd Unbefangenheit und mit den in immer reicherem Vorrathe vorhandenen Hülfsmitteln aus der neu geöffneten, nie versiegenden Quelle, dem Worte Gottes selbst, ableitete, bis auf den heutigen Tag das Kennzeichen der Entwickelung geblieben, welche der Lehre des Christenthums unter den Völkern zu Theil wurde. Und das Nämliche ist es auch, wenigstens was die Hauptsache betrifft, wodurch der Protestantismus fortwährend so günstig sowohl von der äufsern practischen Behandlung der Lehre bei den Lateinern, als von len Theorieen der Griechen und den allgemeinen Speculationen der Morgenländer sich unterscheidet. Von der andern Seite jedoch erkennen wir, dafs derselbe Protestantismus, n das eine und andere Aeufserste abirrend, schon mehr als in Mal in Gefahr war, das, was ihn am eigenthümlichsten nd vortheilhaftesten auszeichnet, zu verlieren, oder wenigtens dieses Auszeichnende nur noch in mangelhafter und ntarteter Gestalt zu behalten, wie diefs früher bei Orienalen, Griechen und Lateinern der Fall gewesen ist. Ja, wer wird uns sagen, ob es nicht in der Bestimmung des Christenthums liege, dafs, während die Germanischen Völker früher oder später andern Völkern den Rang einräunen, welchen sie bisher in der Christenheit einnehmen, der Lehre des Evangeliums auf einem neuen Wege und durch

neue Hülfsmittel eine Entfaltung und Entwickelung werde zu Theil werden, wodurch sie mehr, als zuvor, das Salz der Erde und das Licht der Welt wird?

Wir haben die vier grofsentheils selbstständigen Hauptrichtungen angedeutet, welche die Behandlung und Bearbeitung der Christlichen Lehre während der achtzehn Jahrhunderte ihres Bestehens unter ihren Bekennern genommen hat. Aber diese Hauptrichtungen scheinen uns nun auch wohl den einfachsten und geeignetsten Weg anzuweisen, auf welchem wir die Geschichte der Lehre des Christenthums richtig und im Ganzen übersehen können. Und für die Bearbeitung und Darstellung dieser Geschichte geben sie eine Methode und auch eine Eintheilungsweise an die Hand, welche vor der gewöhnlich befolgten Eintheilung in Perioden wichtige Vortheile darbietet.

Auf den in vieler Hinsicht mangelhaften Dienst, welcher durch Festsetzung von *Epochen* und allgemeinen Zeiträumen, wie sorgfältig sie auch ausgewählt seyn mögen, für eine richtige Darstellung der Schicksale der Christlichen Lehre uns geleistet wird, brauche ich nach dem früher Gesagten hier kaum zurückzukommen. Man mufs natürlich bei einer periodischen Behandlung dieser Geschichte, je genauer und deutlicher man deren Ereignisse nach ihrer wahren Beschaffenheit und ihrem Zusammenhange darzustellen sucht, auch eine gröfsere Anzahl solcher allgemeinen Zeiträume annehmen, ohne jedoch dadurch die grofse Schwierigkeit etwas zu vermindern, welche, wie wir oben bemerkten, darin liegt, dafs man die fremdartigsten Erscheinungen neben einander stellt, die verwandtesten dagegen von einander scheidet. Selbst die neueste Eintheilung in zwölf Perioden, welcher Baumgarten-Crusius in seinem überaus wichtigen Werke gefolgt ist, zeigt deutlich das Mangelhafte dieses Verfahrens.

Auch die von Hagenbach vorgeschlagenen Perioden können diese Schwierigkeit nicht vermindern. Man braucht ja seine *Tabelle* nur mit einiger Aufmerksamkeit zu betrach-

ten, um zu entdecken, wie schwer einige vorkommende Erscheinungen und Meinungen sich in die Stelle fügen, welche ihnen hier angewiesen werden mufs. Und die Unbestimmtheit der dritten Periode sowohl, als die drei Massen, in welche der Stoff der zweiten Periode getheilt wird, zeigen hinlänglich, wie schwer, ja wie unmöglich es ist, allein nach der Zeitordnung einen deutlichen und richtigen Begriff und eine eben solche Uebersicht der Geschichte der Christlichen Lehre zu geben.

Aber diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn man den Weg befolgt, den nicht die Kunst, sondern die Natur, das ist, die Geschichte selbst, ungefragt uns anweiset, indem man nämlich die vier Völkerstämme begleitet, welche nach einander in der Christenheit eine Hauptrolle gespielt und auf den Zustand der Christlichen Lehre unter den Menschen den mächtigen und merkwürdigen Einflufs gehabt haben, dafs derselbe jedes Mal neu gestaltet und einer früher nicht sich kundgebenden Richtung theilhaftig wurde. Auf diese Weise werden wir völlig in den Stand gesetzt, leicht und ohne Verwirrung das Eigenthümliche zu bemerken, was die Schicksale der Lehre des Christenthums überall auszeichnet. Und diese Schicksale lernen wir dann kennen, wie sie wirklich sind, als die natürliche, aber nach den verschiedenen Anlagen und Bedürfnissen dieser Völker verschieden gestaltete Auffassung und Entwickelung des Unterrichtes, welchen Jesus und die Apostel der Menschheit gegeben haben.

Wir versuchten es, eine Skizze der Geschichte der Lehre des Christenthums zu entwerfen, wie wir uns dieselbe in vier grofsen Haupttheilen vorstellen. Doch ein anderer Haupttheil mufs nothwendig den vier genannten noch vorausgehen. Ich meine die Geschichte der Lehre selbst, wie sie von Jesu und den Aposteln ihren Zeitgenossen mitgetheilt und von diesen aufgenommen worden ist.

Bekanntlich sind über den Punct, von welchem man bei der Behandlung der Dogmengeschichte ausgehen müsse, die Meinungen der gelehrten Bearbeiter dieser Wissenschaft getheilt; denn während der eine mit der Ableitung und Er-

läuterung der Lehrsätze aus der heiligen Schrift selbst einen Anfang machte, meinte ein anderer dagegen, dafs diese Geschichte erst da beginne, wo nach dem Abtreten der Apostel die Christliche Lehre sich selbst überlassen war[30]. Der Unterschied, welchen wir zwischen einer allgemeinen Geschichte der Lehre des Christenthums und der Geschichte der besondern Christlichen Lehrsätze gemacht haben, kann auch hinsichtlich dieser Meinungsverschiedenheit uns vielleicht zurecht weisen.

Was nämlich die eigentliche Geschichte der Christlichen Dogmen betrifft, so beginnt diese für ein jedes Dogma da, wo es zuerst gebildet wird, oder als Christliches Dogma zuerst in der Geschichte auftritt. Diefs ist nun keinesweges durch den von Jesu und den Aposteln mitgetheilten Unterricht selbst geschehen, sondern die Dogmen sind erst allmälig von den Bekennern des Evangeliums aus diesem Unterrichte abgeleitet und, das eine früher, das andere später, entfaltet, bearbeitet und in das System der Christlichen Theologie aufgenommen worden. Erst von der Zeit an, wo ein Dogma die Aufmerksamkeit mehr insbesondere auf sich zu ziehen beginnt und wissenschaftlich bearbeitet wird, nimmt die Geschichte desselben einen Anfang. Die Geschichte der Dogmen hat sich deshalb mit dem Unterrichte Jesu und der Apostel nur in so fern zu beschäftigen, als bei der ersten Entwickelung und Bearbeitung eines solchen Dogma's, oder bei näherer Auseinandersetzung, Bestreitung oder Vertheidigung desselben von dem Unterrichte Jesu und der Apostel Gebrauch gemacht ist.

Ganz anders aber verhält es sich mit einer allgemeinen Geschichte der Lehre des Christenthums. Soll diese ihrem Namen und ihrer Bestimmung entsprechen, so mufs sie nicht allein die Entwickelung und die Veränderungen, welche diese Lehre unter den Menschen erfahren hat, sondern auch das Entstehen derselben und die Weise, wie sie der Menschheit ursprünglich mitgetheilt worden ist, ge-

---

30) Siehe hierüber Augusti, *Lehrbuch*, S. 11 f. und Baumgarten-Crusius, *Lehrbuch*, I. S. 26 f.

schichtlich darstellen. Fürwahr, auch das erste Einführen der Christlichen Lehre in die Welt hat seine Geschichte. Und wenn wir uns nun vorstellen, was der Erlöser selbst dafür gethan hat, wie seine Jünger und Apostel auf verschiedene Weise dafür thätig gewesen sind, und was wieder bei den Neubekehrten und deren Schülern etwa bemerkenswerth ist: so werden wir eine solche Geschichte des Apostolischen Zeitalters als den ersten Theil der Geschichte der Lehre des Christenthums gewifs für höchst nützlich und wichtig erachten[31].

Es giebt noch einen Punct, den ich hier mit wenigen Worten erwähnen mufs. Ich meine die durch Baumgarten-Crusius in seinem mehrmals angeführten und gepriesenen Werke vorgeschlagene und befolgte neue Eintheilung der sogenannten *allgemeinen* Dogmengeschichte in eine *innere (Allgemeine innere Dogmengeschichte)* und eine *äufsere (Allgemeine äufsere Dogmengeschichte)*. Diese Eintheilung ist nämlich auf den Unterschied zwischen den allgemeinen Ursachen gegründet, welche durch alle Jahrhunderte hin eine fortdauernde Veränderung der Christlichen Dogmen veranlafsten, und den Zeiten und Personen, durch deren thätigen Einflufs diese Veränderungen wirklich Statt fanden[32].

Es leuchtet aber ein, dafs Ersteres eigentlich keine Geschichte ist. Eine solche abstracte Aufzählung allgemeiner Ursachen, welche in dem biblischen Unterrichte selbst, in den auf einander folgenden philosophischen Systemen, in der natürlichen Verschiedenheit der Menschen und Völker und anderswo liegen, findet theils ihre eigenthümliche Stelle in einer Einleitung zu dieser Geschichte, theils kann das Anführen dieser Ursachen in der Folge bei der Darstellung der Thatsachen selbst nicht vermieden werden. Ja, man

---

31) Diesen Theil der Geschichte der Lehre des Christenthums hat Planck in dem oben genannten Werke: *Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel,* absichtlich behandelt.

32) Baumgarten-Crusius, *Dogmengeschichte,* I. S. 25 f. 50 f.

fehlt gegen die Geschichte, wenn man diese allgemeinen Ursachen da, wo sie wirksam waren, nicht jedes Mal hervorhebt. Ich kann demnach nicht einsehen, dafs durch diese Eintheilung für die Wissenschaft selbst Etwas gewonnen werde. Doch zugleich meine ich, dafs das Bedürfnifs dieser Eintheilung, welche ich mir auf dem Standpuncte, von welchem der Verfasser ausging, deutlich erklären kann, ganz und gar wegfällt, wenn man, wie ich es vorzustellen versucht habe, den Stoff der eigentlichen Kirchengeschichte, der Geschichte der Lehre des Christenthums und der Christlichen Dogmengeschichte genauer unterscheidet und in der Behandlung von einander trennt.

II.

De prophetarum Hebraeorum et ministrorum sacrorum in Evangelica ecclesia similitudine.

Oratio,

Professionis Theologicae Extraordinariae in academia Jenensi
adeundae causa
in aula academica
die II. m. Septembris a. MDCCCXXXIII.
habita
a

Joanne Gustavo Stickel*),
Theol. Doct.

Ex infinito isto errorum numero, quibus unquam mentes mortalium captae erant, vix equidem ullum vel graviorem vel magis noxium generi humano, quam eorum dici posse existimo, qui religionem, quae hominum in animis sita totam

---

*) Hindernisse, deren Beseitigung nicht vom Willen des Verfassers abhing, hatten die feierliche Uebernahme der ihm schon im Jahre 1830 übertragenen Professur bis dahin verspätet. Zur Theilnahme an dieser Feier hatte er durch ein Programm eingeladen: *Specimen sententiarum Ali Chalifae cum versione Persica e Codice Manuscript. bibliothecae Vimariensis editarum.* Jenae. 16 S. 4. Uebrigens erscheint hier diese Rede, bis auf Weglassung der gewöhnlichen Anreden und des nur auf die besondere Veranlassung sich beziehenden Schlusses, unverändert so, wie sie gehalten worden ist. Stickel.

vitam regere omnesque actiones singulas moderari debet, solum externo aliquo cultu Dei sacrisque ritibus et exercitiis contineri opinarentur. Manifesta est quidem plerisque nostra aetate et in huius urbis vicinitate ultra vulgus aliquo modo sapientibus falsitas opinionis: sed fuit ea quondam et etiam nunc est tam late diffusa tamque firmiter infixa multorum in animis, ut nec tempus ullum, nec natio ulla, aut barbara aut ad humanitatem exculta, inveniatur, quae se intactam ab ea et prorsus immunem servaverit. Quod profecto nunquam ita evenisset, nisi errori illi esset veri quid adiunctum, cuius specie alii decepti, alii, quamquam cognoverant, callide tamen usi, ad eum vel recipiendum vel propagandum redditi fuissent proclives. Ipsa enim natura duce et tanquam instinctu aliquo mentis quum omnes gentes, apud quas Dii unquam culti sint, ad externas pietatis suae significationes actusque solennes ferrentur, quibus abstractos a terrestribus occupationibus animos ad subliminiora et coelestia dirigerent, meditationes sacras alerent, Numinibus reverentiam contestarentur: factum est subinde, ut, confusa per imbecillitatem incultioris iudicii et commixta ab hominibus semibarbaris pia affectione animi interna cum externis ritibus ex illa coortis, hos pro ipsa religione haberent, his mirum quantum pretium, his summam observantiam et maximum ad promovendam salutem humanam momentum attribuerent.

In quo eos praeterea confirmavit errore commoditas quaedam et indulgentia, quam vitae communi fecit: siquidem non singula quaeque facta severae honestatis legi obstrinxit, neque ipsas cogitationes et appetitus animi censurae, molestae illi et exosae plerisque, subiecit, sed parata, si quid forte delictum erat, monstravit expiationis adminicula, reoque facili negotio, paucis horis, muneribus quibusdam oblatis aut poenitentiis peractis, divinam gratiam reconciliavit. Ex qua quidem imprudenti rituum sacrorum aestimatione, pariter insipientibus ac libidinosis commoda, mox novae superstitiones, improbae potestates, nociva instituta, tanquam e tutissimo praesidio suo, ingentem quandam vim et auctoritatem nactae sunt. Quod enim apud

nos quotidie accidit, ut, iudicio magis communi quam iusto, ex muneris, quo quis fungitur, nobilitate etiam dignitatis splendore circumfundatur: hoc etiam antiquo tempore factum videmus, quum, translata magna aliqua reverentiae sacris ritibus praestitae parte ad eos, qui administrarent, hos supra ceteros homines evectos propiorem Diis locum tenere, his singulare cum Numine consortium intercedere eamque esse apud Coelestes et tam insignem auctoritatem censerent; ut sine intercessione horum divino ministerio consecratorum accipere sacra, annuere votis et quodvis omnino commercium cum mortalibus detrectare viderentur Immortales. Constitutum est tali modo sacerdotium inter populos monstrataque sacerdotibus via, qua cum prudentia pergentes altiora imo altissima quaeque consecuturi essent. Nec defecit unquam sacerdotes prudentia calliditati propinqua, ut nunquam deficit homines lucri, honoris, potentiae studium. Quo capti et vehementissime inflammati etiam Judaicae et Christianae religionis ministri eo sunt adacti, ut, nihil intentatum relinquentes, astuta arte, divinis humanisque iuribus, officiis, adminiculis promiscue habitis et per multa saecula aequali sibi semper pervicacia in sui ordinis commodum perdomare populos cum regibus, summa rerum potiri illudque imperium sacerdotale, quod hierarchiam vocant, constituere conarentur. Conamini quam feliciter responderit successus, non mihi dicendum est, historia enim loquitur. — Tulerunt Israelitae Levitarum vix tolerabile regnum, cui ne eversa quidem republica prorsus exemti sunt; perpessi sunt etiam Christiani Papalis imperii haud paternam severitatem, nec nisi quum magnus optimorum hominum, sed reluctantium servitutis iugo, numerus morti datus, quum ipsa Christi doctrina clericorum in gratiam ac commodum corrupta, quum caligine mentes obductae, conscientiae laicorum misere vexatae essent, — patientia in desperationem conversa, — prorupit libertatis vox; — sed ita prorupit, ut, qui nunc gaudeant recuperata libertate, simili ac veteres errore occaecati, religionem et ecclesiam, castam illam credentium matrem, cum pravorum quorundam ministrorum institutis malisque artibus confundant et commisceant. Atque hinc orta

est deplorabilis illa, nostra aetate maxime inter liberaliter institutos homines grassans, religionis Christianae neglectio, hinc ecclesiae nostrae paene omni iure publico privatae conditio, quam lugemus, hinc ministrorum sacrorum, praesertim inter Protestantes, afflictio, inopia, miseria, quos non solum sunt qui contemnant, sed etiam, si quid illi in ecclesiae salutem incipiant agere aut petere, malesano furore abrepti, arrogantiae et hierarchicorum moliminum incusent et suspectos reddant.

At vero est etiam honestior aliqua divinarum rerum administratio; fuit quondam in Judaica et etiam nunc est in Christiana ecclesia nobilis quidam et eximiae probitatis ordo ministrorum, qui, a lucri honorisque studio alienissimus, totus in perscrutanda religionis incorrupta doctrina et augenda apud suos virtute versatur. An quis ignorat, praeteritarum rerum aliquo modo gnarus, veterum prophetarum nobilem societatem, grande illud decus columenque reipublicae Hebraeorum, qui acerrimi superstitionis adversarii, veritatis autem lucisque fautores gravissimique patroni exstiterunt? Nonne in cogitationem incidunt vobis, Auditores Honoratissimi, Evangelicae confessionis sacri ministri, quos, reprobato nomine sacerdotum Romano-Catholicis antistitibus et usitato et accepto, remotos ab omni gubernandae civitatis communione, in solitudinem ruris abditos, indefesso cum studio et labore magistros populi, vitiorum censores, pietatis ac bonorum morum tutores agere videtis? Senserunt sine dubio multi vestrûm in hoc liberalioris doctrinae patrocinio communique adversus sacerdotalem tyrannidem oppositione prophetarum cum ministrorum Evangelicorum ordine convenientiam: sed pauci fortasse accuratius cogitando persecuti sunt intimam utriusque affinitatem et rarum in gravissimis rebus consensum, quem tantum equidem dicere audeo, ut vix duo alia instituta, loco ac tempore, quo florerent, pariter distantia, reperiri posse existimem, quorum sit aeque aperta et luculenta similitudo. — Itaque liceat nunc mihi aliquamdiu considerandae huic comparationi immorari, in qua etiamsi propter tenuitatem virium mearum dicendique imperitiam non felicius, certe tamen commodius, quam

ille noti nominis Theologus in describenda similitudine prophetarum Veteris Testamenti et Doctorum Theologiae in ecclesia Evangelica*), versaturus mihi videor.

Sed est haec comparatio deinceps per singulas partes persequenda. — Ac primum quidem si *consilium* animo perpenderimus *finemque* recte perceperimus, quem antiquo tempore sectabatur prophetarum et nunc propositum sibi habet ministrorum sacrorum apud Protestantes ordo, hunc ita in summa re similem sibi vel potius congruentem esse intelligemus, ut ad eam, quam dixi, comparationem non tam meditatione ac voluntate nostra perducti, quam nativa causae indole vocati et invitati putandi simus.

Quaeret quispiam: Quid? illi ipsi prophetae, quorum virtutes literis proditae sunt, nonne iis in rebus, quarum apud nostros non modo aequalitas, sed ne imitatio quidem locum habet, occupati fuerunt? nonne ad id destinati, ut futurorum eventuum, quorum mirabili modo reclusa iis est cognitio, incertos casus denuntiarent, quidque fausti aut infausti aequalibus praesagivissent animo, vaticiniis publice augurarentur? Annon, sic enim alii interrogant, enthusiastae fuerunt, furore suo eo usque abrepti, ut se coelestium rerum adspectu et coniunctissima Angelorum familiaritate frui assererent, praeterea vero praestigiarum artiumque magicarum sic periti, ut pro arbitrio flammas vel pluvias e nubibus citare, feminis ad partum sterilibus liberos, viduis egestate et aere alieno misere vexatis largam olei affluentiam subministrare, atque ipsos denique mortuos resuscitare possent? — Tales, incredibile est dictu, Auditores, etiam a nostratibus propalam emissae sunt voces, aut inscitiae aut impiae audaciae testes, quibus si esset vera prophetici ordinis imago descripta, omnis eius cum ministerio sacro Protestantium similitudinis species prorsus sublata et in nihilum redacta esset.

*) G. M. L. de Wette, *De prophetarum in Veteris Testamenti Ecclesia et Doctorum Theologiae in ecclesia Evangelica ratione atque similitudine.* Berol. 1816. 4., et in eius *Opusculis theologicis* (Berol. 1830. 8.), p. 160 sqq.

At longissime a vero utrique aberrarunt, et illi praedictionum nimis promti tenacesque admiratores, qui obsoleta sua opinione, omnem virtutem prophetarum e vaticiniis repetente, male de iis merentur, siquidem sunt in oraculis eorum non pauca sperato eventu destituta, et hi miraculorum inconsiderati derisores, qui, umbram ex rumoribus de Elia et Elisa per vulgus ore traditis captantes incertisque quibusdam lineolis adhaerescentes, modo umbratilem prophetarum ac deformem effigiem composuerunt, de grandi ista ac vere admirabili imagine, in scriptis eorum libris exhibita, nihil suspicantes.

Et ea tamen, quam brevissime fieri potuit, ipso nomine prophetae, נָבִיא i. e. interpretis, sapienter electo ac primum, ut Sacra Scriptura refert, tempore Samuelis, a quo prophetarum ordo constituebatur, in usum populi recepto, significata est. Namque ad id totum denique munus prophetarum rediit, ut Dei apud homines existerent interpretes, populoque Israelitico quid aut praeciperet aut interdiceret Jehova, publice profarentur. Denuntiationi autem simul adiuncta erat legum divinarum commendatio, ac gravis cohortatio, ut quaeque vel publicae consultationes vel privatorum deliberationes ad Dei mandatum dirigerentur, ut ubique et in foro et in vita communi, domi ac militiae summi numinis valeret auctoritas, universaeque reipublicae administratio ac singulorum civium actiones ita ad Jehovae imperium nutumque componerentur, quemadmodum perfecto illi felicissimae civitatis exemplari, animis prophetarum obversanti et apud nos Theocratiae nomine vulgo insignito, conveniret. Itaque, quod pro indole eiusmodi regni, cuius tutores ac patronos divino spiritu afflatos prophetae egerunt, aliter fieri non potuit, omnis eorum disciplina, singula quaeque praecepta totaque muneris ratio ex illa, quam de Dei natura ac voluntate conceperant, notione penderunt. Quocirca quum a maioribus traditam accepissent de uno ac supremo Deo, qui neque oculis cerni neque imaginum forma repraesentari posset, doctrinam: prophetae nihil habuerunt antiquius curaque maiori egerunt, quam ut summum hoc religionis suae principium popularibus iniungerent, exposi-

taque et cum sale explosa idololatriae stolida vanitate, inveteratam istam apud suos ad polytheismum proclivitatem coercerent ac, si fieri posset, exstinguerent; quum infinitam vim ac potentiam Dei, in creanda et moderanda rerum universitate conspicuam, mente percepissent: hac ipsa cognitione nimiam apud aequales fiduciam sui temperare, humanarum virium iactantiam infringere, arrogantem superbiam contundere ipsosque reges ac totas nationes, granditate coelestis gubernatoris obmota, imbecillitatis sensu percellere studuerunt; quum sanctitatem et iustitiam in summo Numine omniscientia coniunctam recte statuerent: hoc nomine dehortari ab omni improbitate et nequitia, occultis vitiis certas poenas, apertis sceleribus luctuosam perniciem ominari consueverunt; denique vero quum iis etiam de amore Jehovae erga homines, maxime Israelitas, persuasum esset: soliti sunt miseros spe auxilii divini erigere, condonationem delictorum promittere poenitentibus totumque populum, si quid gravius barbarorum incursionibus perpessus erat, felicioris aevi exspectatione consolari. Quid multa? omnem vitae rationem, mores, consuetudines et ipsos animi internos motus prophetae religionis iudicio atque imperio subiecerunt; sed exstiterunt etiam, undecunque Theocratiae pericula, vel ex plebis petulantia, vel e procerum in civitate novarum rerum studio, vel e sacerdotum aviditate, vel e principum protervitate ac tyrannide imminebant, iidem prophetae veritatis, virtutis, libertatis defensores ac vindices omnibus in rebus, cum publicis tum privatis, quid rectum, quid honestum, quid sanctissimo Numini acceptum sit, monstrantes.

Sentitis sine dubio, Auditores, quam propinqua haec omnia sint illi scopo, ad quem ecclesiae Evangelicae sacri ministri contendunt. Qui num quid aliud propositum habent, quam ut Dei voluntatem, in Sacra Scriptura denuntiatam, diligentius quam ceteri perquirant, perquisitam Christianis exponant, expositam ad nostrae aetatis ac temporis rationem, a prisco aevo haud leviter discrepantem, applicent et traducant? Quorum nonne simili modo, ut prophetarum opera ad Theocratiam spectabat, totum paene munus ad regnum divinum, per Jesum Christum conditum et ipsum

consilio suo illi affine, cum tuendum tum latius propagandum pertinet? Quibus nonne hoc datum est officio, ut curam gerant animarum, quidque damnum his inferre, integritatem et candorem tollere, pietatem ac virtutem in discrimen adducere possit, cautis circumspectisque consiliis removeant et averruncent? Quibus nonne hoc omni studio agendum, ut Christianorum fidei suae commissorum cupiditatem ac libidinem cohibeant, insolentiam in prosperis rebus compescant, in adversis constantiam firment, moerorem consolatione leniant, obstinatam vero improbitatem gravi admonitione metuque poenarum perterreant? Nonne sacrorum ministrorum Evangelicorum, a negotio sacrificulorum abhorrentium, studio et publica professione doctrina divina, quae, per Christum revelata, tacita in Novi Testamenti literis consignata iacet, hoc tempore eundem vigorem nanciscitur talemque vim quotidie exercet, qualem olim apud Hebraeos praecepta Jehovae per prophetarum Numine tactorum vivam vocem et praesentem institutionem in aures animosque hominum habuerunt? Quamquam igitur non negamus, inter regnum divinum Jesu Christi et Veteris Testamenti Theocratiam Messianaque tempora interesse aliquid discriminis, neque infitiamur, fontes, e quibus doctrinam suam cum prophetae tum sacri ministri Evangelici hauserint, aliqua ratione differre, — siquidem illi eam ex animi sui divinitus concitati meditationibus, hi autem e Sacra Scriptura repetierint, — et damus etiam, illos ipsius Dei nomine ac loco, hos vero, ut interpretes divinae legis, humana auctoritate et errori obnoxios agere: nihilo tamen secius nos iidem luculentam utriusque ordinis in consilio ac fine suo similitudinem, affinitatem, congruentiam recte defendisse arbitramur.

De quo si non nobis solum fuerit, sed etiam aliis, inprimis ipsis Evangelicae ecclesiae sacris ministris, persuasum: hi cum multa alia exinde utilissima praecepta, tum id quoque exemplo prophetarum discere possent, quid potissimum coram populo cum fructu tractandum, quomodo sterilibus quaestionibus, acutis minutiis subtilibusque dogmatices disceptationibus, in scholis theologorum disputandis, prorsus abstinen-

dum, contra sapienter enarrandae divinae literae, de fide ac vitae honestate ratio reddenda, de pietate graviter dicendum et ad coelestia animi sint inflammandi.

Sed haec mittamus nunc; etenim adhuc amplior est comparationis a nobis institutae ratio et utilitas cognoscenda, si ad *praesidia* quoque et *adminicula*, quibus consilia sua exsequi prophetae et ministri sacri Protestantium solent, mentes vestras et attentionem advertatis, Auditores. In quibus perfectam, quam observavisse nobis videmur, utriusque ordinis convenientiam idcirco silentio non praetermittendam ducimus, quod in ipsa consiliorum, quam exposuimus, similitudine dissimili tamen viae ac diversissimis ad ea conficienda adiumentis relictus fuerat locus. — Atqui prophetae, ut idem faciundum sacris nostrae ecclesiae ministris, iis omnibus subsidiis reprobatis, quae turpitudinis aut improbae potestatis notam habebant, nihil unquam, nisi quod rei natura cum munere suo coniunctum bonum et honestum erat, in usus suos adhibuerunt. Namque magnificentiam illam externarum rerum, vestitus ornatum, cultus pompam ac splendorem, quo stupescentis plebis oculos praestringere sacerdotes et Levitae studebant, prophetae a suo munere alienum eoque indignum duxerunt; praestigias, fascinationum varia genera, dolosas necromantiae artes, magnam quidem iis, qui profitebantur, auctoritatem et lucrum apud credulam consulentium multitudinem parantes, prophetae contemserunt inanemque ac stultam superstitionem declararunt; potestate autem sua, in veneratione et obedientia populi reposita, prophetae nunquam ad vim faciendam usi sunt, turbulente nihil, vel quum in capitis periculo versarentur, egerunt, ad arma et seditiones ne contra eos quidem principes, quorum imprudentia ac temeritate in perniciem ruebat civitas, unquam evocaverunt.

Scilicet ipsos alias omnes, nisi quae per internam vim veritatis reportarentur, dedecere victorias ac triumphos arbitrabantur, praesertim quum in hac ipsa veritate tam multa et praeclara suorum consiliorum praesidia recondita essent, ut difficile sit dictu, unde potuissent alia maioris vel copiae vel efficaciae repeti. Etenim hinc adspirante Numine

in ipsis coorta est divina illa mentis permotio et insignis supra vulgares ad coelestes res elatio, qua vel inviti ad dicendum adacti, eos quoque, qui audiebant, — haec enim est concitatioris animi etiam apud alios potestas, — in admirationem conversos, primum ad effata sua attentos reddiderunt, mox inflammarunt, denique vero totos in suam sententiam traxerunt. Hinc eloquentia illa, quam pectus, optimarum cogitationum ac fervidissimorum sensuum plenum, fecit quaeque incitatior et pressior in aliis, in aliis dulcioris cuiusdam copiae, in omnibus vero, spretis rhetorum lenociniis ac speciosis phrasibus, ita nativo orationis lepore et elegantia nitet, iucundissimarum imaginum et comparationum ubertate oblectat, sententiarum granditate ac sublimitate extollit animos, ut ab hac quidem parte non solum ceteris antiquissimi temporis oratoribus antecellere, sed omnino humanam et artem et naturam paene superare videantur Hebraeorum prophetae*). An ignota cuiquam vestrum est, Auditores, Jesaiae, ducis ac principis inter eos, summa ista in cohortando populo dignitas, in vituperando severitas, in minando autem velut fulminantis Dei gravitas? Nonne in memoriam incurrunt Jeremiae flebiles modi, qui ineffabilem patriae miseriam et ruinam lamentationum suarum profundo et dulci tamen luctu aequavit doloremque popularibus lenivit? Nonne stuporem animis iniicit imaginum celsissimarum magnificentia et audacia, quibus Ezechielis fecundum et ardens ingenium incredibili modo luxuriatur? Nonne cum admiratione intuiti estis semper instantis sibi Hoseae concisas, nervis roboratas gravissimisque sententiis interstinctas orationes? Amosi, pastoris Thecoensis, simplicem ac candidam venustatem? Joelis limatum, vividissimis descriptionibus et colorum elegantia insigne oraculum? ac denique Habacuci sublimem hymnum, in quo ad sidera sublatus et in Orcum demissus auctor, sic est omnes dicendi veneres

*) Cf. Fried. Guil. Umbreit, *Oratio de Veteris Testamenti prophetis, clarissimis antiquissimi temporis oratoribus*. Heidelbergae 1832. 4., et in Germanicum sermonem conversa: *Die Propheten des A. T., die ältesten und würdigsten Volksredner*, in: *Theolog. Studien und Kritiken*. Jahrg. 1833. H. 4. S. 1033 ff.

sectatus, ut, in summo eloquentiae artisque poeticae fastigio constitutus, non modo superiorem ipso neminem, sed ne parem quidem ullum in clarissimis cultissimorum populorum oratoribus habeat?

Tam mirae dicendi peritiae rara praeterea in prophetis rerum civilium prudentia adiuncta fuit, quae, cum ad suae civitatis consilia tum etiam finitimorum regnorum clandestina molimina attenta, patriae saluti acutissime prospiciebat; accessit deinde cum vitae summa integritate tantus veritatis amor, ut nihil unquam in dicenda sententia aut metui aut gratiae darent, neque unquam ad cuiusquam praeter Dei voluntatem orationem suam accommodarent; ac denique addita fuit tanta constantia animi et fortitudo, ut nec popularis aurae incerta laude, neque adversariorum insidiis, vexationibus, carceribus, suppliciis, quae haud pauci sanctissimorum virorum perpessi sunt, a proposito suo absterrerentur.

Haec igitur fuerunt praesidia illa et adminicula, quibus solis prophetae utendum censebant quibusque nostra inter eos et sacros Protestantium ministros instituta comparatio magis firmari et defendi videtur, Auditores. Inter omnes enim constat, ad tuendam propagandamque Christi doctrinam alia, quam quae in veritatis propria vi, diligenti Sacrae Scripturae studio, in orationis exercitatione, vitae integritate, animi sapientia et constantia posita sint, sive, ut breviter dicam, quam quae ipsorum prophetarum fuerint, sacris ministris Protestantium nec concessa esse, neque ab iis vindicari sibi subsidia. Protestantium modo dixi, quoniam Romano-Catholicae ecclesiae clericis longe et plura et atrociora suppetunt ad exsequenda non tam Christi, quam Papae, illius in locum substituti, et hierarchiae severa decreta. Hi scilicet comminatione gravissimarum poenarum integram servare student fidem, quam dicunt, christianam; hi anathemate eos, qui dicto non sunt audientes, ab usu sacrorum et a consuetudine Christianorum segregant; hi de conscientia et tacita animorum affectione auriculari confessione percontantur, Dominicanorum iudiciis de haeresibus, tormentis inquisitionum, nuper proh dolor! regum quorundam approba-

tione in ditionem suam restitutarum, fautores liberalioris doctrinae perterrendos, Jesuitarum autem nefario ordine, nunc iterum ubique terrarum in occulto gliscente, reliquas Christianorum societates impugnandas censent. At vero haec et quae alia sunt eiusdem generis turpia praesidia ut prophetarum, si nunc e mortuis resurgerent, indignationem et gravissimam iram motura essent, ita etiam ab Evangelicae ecclesiae ministris tanquam abominabilia Christianae libertatis impedimenta, scelesta facinora, tanquam pestis generis humani cum detestatione reprobantur. — Sed reprobatur etiam, quidquid in nonnullis sacri ministerii Protestantium consortibus, veterum prophetarum exemplo, eorum simplicitati, fidei, magno ac generoso animo consentaneum non est: reprobatur humilis ista adulatio, quae patronorum vel principum favorem cum maximo muneris sui dedecore quaerit; reprobatur ista in dicendo verborum dulcedo et vanus eloquendi nitor cum corporis gestibus histrionum instar exercitis, qui aures indocti vulgi et impletae aedis multitudinem captat; reprobatur fidei professio, de qua profitentibus non est certissime persuasum; reprobatur denique sensuum religiosorum incerta et mystica obscuritas, apud multos aut morum honestate aut solida eruditione vacans.

Sed revertor ad prophetas, quibuscum haud iniuria ecclesiasticos Evangelicorum ministros a nobis compositos esse, prostremo etiam *effectuum* ac *fructuum*, ab utrisque et perceptorum et productorum, consimilis natura ac ratio demonstrat. Atque hac in re idem illud, quod optimis quibusque viris, veritati vitam impendentibus ubique locorum atque aetatibus omnibus accidit, prophetis obvenisse videmus, ut pro summis meritis maximisque beneficiis in cives suos collatis ad ipsos parum gratiae ac laudis, imo vero cuiusvis generis incommoda, afflictio, miseria redundarent. Ad quae nolo equidem privata et domestica referre, ut illam in victu cultuque tenuitatem, vestitus asperitatem et ab omni vitae commoditate abstinentiam, quum nemo unquam intemperans tanto studio voluptates corporis consectatus sit, quanto illi eas perpetuo repudiaverint: sed referri ad ea debent ista populi in negligendis saluberrimis consiliis et admonitionibus

pertinacia, ista apud sacerdotes magistratusque rerum novarum, quibus studerent, et turbarum, quas cierent, suspicio, ista invidia et odium, istae insidiae, persecutiones, vincula, supplicia, quibus furor plebis, primorum libido, regum crudelitas integerrimos homines ita vexavit, ut Jesaias ille personatus prophetarum ordinem contemtum, ab omnibus repudiatum, multis doloribus afflictum, vulneratum, contritum dicere eumque post tormenta iudiciorum ad supplicia raptum cum agno ad lanienam perducto comparare posset.

Attamen macti virtute estote, magnanimi ac fortes veritatis lucisque defensores! Haud temere enim calamitates illas subiistis, haud cassa fuerunt mala, quae tam patienter exantlastis, neque irrita spes vestra, fore ut ex hac ipsa in summis laboribus constantia, tanquam exemplo ad imitationem proposito, successores vestri, in quibus ipse Jesus Christus eiusque Apostoli habendi sunt, commoda, et remotissimi posteri fructum faustioremque fortunam perciperent. Namque revera nos nunc quidem, tam longo saeculorum cursu a vobis remoti, agnoscimus, absque vestra opera religionem Mosaicam non ita excultam esse, ut ex ea divina Christi doctrina proficisceretur; nos nunc quidem grato animo beneficiorum vestrorum et amplitudinem et gravitatem sentimus, dumque largissimorum fructuum, ubicunque terrarum e vestris seminibus pullulantium, virentium, florentium, ubertatem ac dulcedinem admiramur, vestro immortali nomini splendidissima praemia rependimus.

A quibus num magnopere differunt, Auditores, ea, quae nostra aetate ministros ecclesiasticos manent officiorum et laborum suorum ornamenta? Quibus a cultiorum hominum frequentia in desertos rusticorum vicos, montibus, silvis, paludibus haud raro circumseptos, ablegatis nonne renunciandum est omnibus illis commoditatibus vitae et oblectationibus in amicorum suavi consortio positis, nonne interclusus ést ad publicos honores et splendidiora munera aditus? Quorum nonne iustitissimae sunt tam crebro auditae miserabiles voces ac querimoniae de domesticarum rerum penuria, de ordinis sui parum honorifica aestimatione, de vulgi ignavia et ad vitia proclivitate ac de Christianae religionis apud

primores vel negligentia vel contemtu? Quorum nonne sunt tempore sacrorum instauratorum et certaminibus posthac de fide Lutherana immani furore agitatis in summum discrimen adducta bona, reditus, possessiones et ipsa capita? Quorum praemia et fructus nonne pari modo ac prophetarum in secretis animorum recessibus latent? nonne in benefactorum interna conscientia, in regni divini placida, et quae oculis cerni non potest, propagatione, omnino magis in posteritatis quam aequalium virtute, gratia, veneratione repositi sunt?

Igitur sentietis, Auditores, apertam etiam hac ratione et luculentam, quam oratione nostra demonstratum ivimus, ministrorum Evangelicorum prophetarumque Hebraeorum similitudinem: quae quanta imponat pastoribus nostris animarum honestissima officia, quam gravem contineat commonitionem, ut tantis exemplaribus digni evadant imitatores, quam suavem iis suppeditet inter muneris sui molestias et difficultates consolationem, quam firma denique etiam vobis, Commilitones Humanissimi, sacris litteris in hac Universitate operam navantes, exhibeat incitamenta, ut assiduo alacrique studio aureos prophetarum libros pervestigetis, hinc virilem, liberam, fortem eloquentiam discatis, hinc vitae praeclarissima exempla depromatis, equidem, tamdiu iam abusus patientia vestra, nunc non pluribus persequendum, sed privatis vestris meditationibus relinquendum duco.

III.

Von Bildern Gottes,

oder:

Darf Gott selbst, gewöhnlich Gott Vater genannt, für den Christlichen Künstler ein Gegenstand der bildenden Kunst seyn?

Eine
iblisch-kunstgeschichtlich-pragmatische Untersuchung
von

Heinrich Brauer,
aufserordentlichem Pfarrer zu Marburg.

Die heilige Schrift überhaupt und das Neue Testament ins-
sondere soll dem Christen nicht nur zur Richtschnur
ines Glaubens und Lebens, sondern auch zum alleinigen,
chern Anhaltepunct und zuverlässigen Prüfstein dienen,
enn er sein Auge auf das fast unübersehbare Gebiet der
twickelungsgeschichte des Christenthums richtet, um zu
kennen, wie der Geist Gottes und Jesu Christi, der heilige
eist bisher gewirkt hat und noch ferner wirken soll.

Diesen Grundsatz, der nach meiner Ueberzeugung bei
r Prüfung aller Christlichen Lebenserweisungen angewandt
erden mufs, habe ich auch bei der Bearbeitung dieses Ver-
ichs zu befolgen gesucht. Nicht ausreichend mit einer
eantwortung der vorliegenden Frage vom rein philosophi-
hen Standpuncte aus, wandte ich mich sogleich zu den

Offenbarungsurkunden unserer Religion. Indem ich nun dieselben für meinen Zweck durchforschte, fand ich drei Hauptperioden der Offenbarung Gottes. Die höchste Offenbarung seines Wesens geschah durch den Sohn, von welcher aus die früheren Offenbarungen erst in ihrem wahren Lichte erschienen und begriffen wurden. Mit diesem Spiegel der Offenbarungen des göttlichen Wesens wandte ich mich dann zur Entwickelungsgeschichte des Christenthums. Zwei Perioden fand ich hier, den beiden ersten Offenbarungsperioden entsprechend, erfüllt, die dritte und höchste aber noch unerfüllt, weswegen ich ihren Gang als einen noch künftigen, den Aussprüchen des Evangeliums gemäfs, nur andeuten konnte.

Da als Leser dieser Abhandlung nicht nur Theologen und gelehrte Kenner der Kunst, sondern auch solche gebildete Christen und Künstler von mir vorausgesetzt worden sind, welche den hier in Betracht kommenden Text der Quellenschriften nicht in den Originalsprachen zu lesen vermögen: so habe ich die wichtigsten dieser Stellen Deutsch, so wie die Bibelstellen nach Luthers Uebersetzung angeführt.

Möchte die Protestantische Kirche zu einer ernsten Erwägung dieses, nach meinem Dafürhalten höchst wichtigen Gegenstandes für die weitere, allseitigere Fortentwickelung des Christlichen Geistes sich aufgefordert fühlen, und sich endlich überzeugen, dafs die Himmelstochter, die Kunst, nun lange genug für ihre Sünden der Abgötterei gebüfst habe, und daher, durch langes Unglück geprüft und zur aufrichtigen Reue und Besserung gelangt, wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen sey!

Um die vorliegende Frage zu beantworten, müssen wir die Natur Gottes, also sowohl sein Wesen als dessen Erscheinung zu erkennen suchen. Zu dieser Erkenntnifs gelangen wir nun dadurch, dafs wir uns theils zu dem Werke Gottes, d. i. zu seiner von ihm erschaffenen Welt, theils zu dem Worte Gottes, d. i. zu seiner unmittelbaren Offenbarung

wenden. Berücksichtigen wir zunächst die Welt, so erkennen wir, inwiefern Gott dieselbe erschaffen hat, seine Macht, inwiefern er sie erhält, seine Liebe, und inwiefern er sie regiert, seine Weisheit. Wir erkennen ferner bei den in der Welt befindlichen zum Selbstbewufstseyn gelangten Geschöpfen ein Streben nach dem Guten, wodurch also der Grund, woraus dieses Streben hervorgeht, selbst gut seyn mufs, und dieses Gutseyn des Grundes ist die Heiligkeit Gottes. Inwiefern wir weiter in den Erscheinungen ein Wesentliches, in dem Wechsel ein Bleibendes wahrnehmen, erkennen wir die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes. Fassen wir nun diese einzelnen Erkenntnisse von Gott, die sich durch das Erforschen der nähern Beziehungen Gottes zu der Welt und besonders zu dem Menschen noch erweitern lassen, in eine allgemeine Erkenntnifs zusammen: so erhalten wir einen Begriff von Gott, den wir uns alsdann vermittelst des Verstandes theils seinem Wesen, theils seiner Erscheinung, theils in der Einheit von beiden seiner Natur nach denken können. Um aber einen Begriff bildlich darstellen zu wollen, kann er nicht ein blofs gedachter bleiben, sondern er mufs zu einem anschaulichen, er mufs zur Idee werden. Ist nun auch der Begriff Gottes zu einer Idee Gottes geworden: wo können wir ein dieser Idee entsprechendes Ideal hernehmen? wo ein dem, wenn auch persönlich gewordenen, Gotte nur im Entferntesten entsprechendes Bild finden? Welcher endliche Rahmen soll den Unendlichen fassen? welche Schranke den Schrankenlosen einschliefsen? Sehen wir uns um in der ganzen Schöpfung: Spuren Gottes finden wir zwar überall, aber ihn selber, so dafs wir sagen könnten, hier oder da sey er ganz und vollkommen, finden wir nicht.

Von dieser Seite also, indem wir uns mit unserer Betrachtung der Welt zuwenden und durch dieselbe die Natur Gottes zu erkennen suchen, können wir uns wohl in unserm Denken, in unserm Geiste einen Begriff, eine Vorstellung, eine Idee von Gott machen: allein diese durch sinnliche Mittel verwirklichen, so dafs sie von dem unbefangenen Auge als solche erkannt werde, das können wir nicht.

Wenden wir uns nun auf die andere Seite, zu der unmittelbaren Offenbarung Gottes, ob wir da nicht die Natur Gottes bestimmter beschrieben finden, so dafs sie ein Gegenstand der bildenden Kunst werden könne. Hier müssen wir zuerst den Grundsatz aufstellen, dafs in der sogenannten Offenbarung, dem Alten und Neuen Testamente, zwar ein und derselbe Gott seine Natur, sein eigentliches Wesen, jedoch nur nach und nach, der jedesmaligen Fassungskraft der Menschen sowohl, als auch dem jedesmaligen Entwickelungsstandpuncte derselben gemäfs, geoffenbaret hat.

Die Offenbarung selbst beginnt also:

1 *Mos.* 1, 1: *Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.*

Hier lernen wir Gott seiner ersten Offenbarung nach, noch ganz im Allgemeinen, als Weltschöpfer kennen; jedoch ist hier die Grundlage aller weitern Offenbarungen.

Vers 2: *Und die Erde war wüste und leer, und es war finster auf der Tiefe, und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.*

In diesem Verse lernen wir einestheils den noch unentwickelten Grundstoff der Erde, welche für den Menschen wenigstens der unmittelbarste Beziehungspunct, der Mittelpunct der Welt ist, anderntheils das Wesen Gottes als Geist (רוּחַ אֱלֹהִים, die LXX: *πνεῦμα θεοῦ*), zunächst freilich als schöpferischen Geist, aber doch immer als Geist kennen.

In der weitern Erzählung finden wir die Wirksamkeit des Geistes Gottes als schöpferischen Geistes in den allgemeinsten Formen des Seyns, in dem Raume und in der Zeit, in dem Neben- und Nacheinanderseyn, beschrieben. Vers 3—25 sehen wir Alles, die ganze Welt bis auf die Krone der Schöpfung, den Menschen, entstehen. In diesem Abschnitte heifst es nun zwar öfters: *Und Gott sprach*; — *Und Gott sah*; — *Und Gott machte* u. s. w.: allein da wir ihn bisher wesentlich als Geist kennen gelernt haben, so kann seine Sprache, sein Auge, so wie seine ganze Thätigkeit nur die eines Geistes seyn.

Vers 26: *Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sey: die da herrschen über die*

Fische im Meere, und über die Vögel unter dem Himmel, und über das Vieh, und über die ganze Erde, und über alles Gewürme, das auf Erden kriecht.

Aus dieser Stelle sollte man nun beim ersten Anblicke glauben schliefsen zu müssen, dafs Gott, da er den Menschen sich gleich schaffen wollte, auch dem Menschen gleich seyn müsse, und zwar nicht blofs geistiger, sondern auch körperlicher Weise, da sich die Stelle ganz allgemein darüber auszusprechen scheint. Diese Erklärung, dafs Gott in allen Stücken dem Menschen gleich sey, also auch einen menschlichen Körper haben müsse, scheint nun dadurch noch mehr Gewicht zu erhalten, dafs in den vorhergehenden Versen allerdings zwar mehrmals von Gott wie von einem Menschen die Rede gewesen ist: allein man unterscheide, dafs dieses nur in der allgemeinsten äufsern Form, aber nicht dem Inhalte nach der Fall war. Man denke sich zum Beispiel denjenigen, welcher sprach: *Es werde Licht! — und es ward Licht* (Vers 3), und den Menschen, welcher es nachspricht. Welch ein Unterschied! welch ein Abstand! Ferner bedenke man, dafs theils die damalige Sprache an geistigen Ausdrücken noch zu arm, theils die Menschen dafür noch nicht empfänglich genug waren. Endlich nehme man die Stelle in ihrem ganzen Zusammenhange, so wird man finden, dafs von einer sinnlichen Aehnlichkeit hier gar nicht die Rede ist; denn einestheils haben wir schon vom Anfange an Gott wesentlich als Geist kennen lernen, anderntheils ist auch hier die Aehnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen, wie aus der zweiten Hälfte des Verses erhellt, in die Herrschaft, also doch wohl in eine geistige Eigenschaft gesetzt, die der Mensch vorzugsweise über die ganze Erde ausüben soll, so wie sie Gott selbst (wie aus der anzustellenden Vergleichung hervorgeht) über das Weltall ausübt.

Vers 27: *Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und er schuf sie ein Männlein und Fräulein,*

ist nur das Resultat, der Schlufs vom vorhergehenden Verse.

Auch die Stelle

1 *Mos.* 9, 6: *Wer Menschenblut vergiefst, defs Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht,*

kann sicher in keinem andern Sinne, als in dem bisherigen genommen werden, nämlich, dafs an keine volle Aehnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen, die sich auch auf das Körperliche erstrecke, zu denken sey, sondern dafs nur eine geistige Beziehung Statt finde. Der Gedankengang ist wohl der: So wie Gott der Schöpfer und somit der Herr von Allem ist, so ist der Mensch vorzugsweise der Herr der Erde. Da nun ein Mensch gleich dem andern der Bruder des andern ist (Vers 5), so hat keiner das Recht, dem andern durch das Vergiefsen des Blutes, d. i. durch die Beraubung des Lebens, diese Herrschaft zu entreifsen. Würde dieses ursprüngliche Menschenrecht dennoch verletzt, so sollte der Uebertreter desselben im Namen Gottes, der ein Herr aller Herren ist, auch sein Leben verlieren, welches Urtheil natürlicher Weise nur durch Menschen vollzogen werden kann.

Suchen wir nun ferner diejenigen Stellen auf, wo von einer wirklichen Erscheinung Gottes die Rede ist, ob wir uns nicht daraus ein bestimmtes Bild von Gott entwerfen können: so möchte vor allen diejenige Stelle, wo Gott dem Mose am Berge Horeb erscheint, einer nähern Beleuchtung bedürfen. Es heifst

2 *Mos.* 3, 2—6: *Und der Engel des Herrn erschien ihm* (dem Mose) *in einer feurigen Flamme aus dem Busch. Und er sah, dafs der Busch mit Feuer brannte, und ward doch nicht verzehrt. — Und sprach: Ich will dahin und besehen diefs grofse Gesicht, warum der Busch nicht verbrennet. — Da aber der Herr sah, dafs er hinging zu sehen, rief ihm Gott aus dem Busch, und sprach: Mose, Mose! Er antwortete: Hier bin ich. — Er sprach: Tritt nicht herzu, zeuch deine Schuhe aus von deinen Füfsen; denn der Ort, da du aufstehest, ist ein heilig Land. — Und sprach weiter: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abraham, der Gott Isaak und der Gott Jakob. Und*

Mose verhüllete sein Angesicht; denn er fürchtete sich Gott anzuschauen.

In dieser Erzählung haben wir zunächst die verschiedenen Benennungen des erscheinenden Wesens, dann dessen Erscheinung selber zu betrachten.

Was also zunächst die Benennungen desselben betrifft, so heifst es Vers 2: *Engel des Herrn* (מַלְאַךְ יְהוָה), Vers 4: *Herr* (יְהוָה) und *Gott* (אֱלֹהִים), Vers 6: *Gott deines Vaters* (אֱלֹהֵי אָבִיךָ), so wie *Gott Abraham, Isaak und Jakob.* Alle diese Namen werden von einem und demselben Wesen gebraucht. Inwiefern kann aber nun dieses eine Wesen das eine Mal Engel des Herrn, das andere Mal Herr oder Gott selbst genannt werden? Wir haben schon gleich Anfangs Gott, inwiefern er Grund von Allem ist, wesentlich als Geist kennen lernen, als solcher kann er nun in einem Moment, in einem Puncte niemals ganz zur Erscheinung kommen; denn da er Grund und Träger von allem Seyenden, Bestehenden ist, so kann er sich nicht von dem Andern ganz heraus und in Eins zusammenziehen, weil das Andere sonst in sich selbst zerfallen würde. Inwiefern er jedoch in Einem vor dem Andern zur Erscheinung kommt, ist er, wenn auch nicht ganz und vollkommen, doch immer seinem eigentlichen Wesen nach darin. Als erscheinendes Wesen heifst er nun *Engel, Bote, Gesandter des Herrn,* als Wesen an und für sich *Herr* oder *Gott* selbst. Beide Benennungen sind also dem Grunde und Wesen nach Eins und Dasselbe, weshalb sie auch hier gleichbedeutend gebraucht werden; nur ihren Beziehungen nach sind sie verschieden. — (Eine Parallelstelle für die unsrige von dieser Seite findet sich 1 *Mos.* 22, 1 ff. Gott selbst (הָאֱלֹהִים) befiehlt dem Abraham, seinen Sohn Isaak zu opfern; Vers 11 ruft ihm der Engel des Herrn (מַלְאַךְ יְהוָה) zu, Einhalt zu thun; Vers 14 nennt Abraham die Stätte: *Der Herr* (יְהוָה) *sieht.* So spricht dasselbe Wesen Vers 15 wieder als Engel des Herrn, und Vers 16 als Herr oder Gott selbst.)

Was nun die Erscheinung Gottes als *Engel des Herrn* selber betrifft, so heifst es Vers 2: *Er erschien dem Mose in einer feurigen Flamme aus dem Busch.* Wir sehen also

hier den allwaltenden, Alles durchdringenden Geist auf eine Weise zur Erscheinung kommen, wie sie seinem eigentlichen Wesen am nächsten kommt, nämlich in Gestalt des Feuers, des Lichtes, desjenigen Körpers, der, sinnlich aufgefafst, am allerwenigsten mit der Materie gemein hat, der dem Geiste am nächsten kommt. Dieses den irdischen Stoffen inwohnende Feuer erscheint hier noch geläuterter, noch von der Materie freier dadurch, dafs es weiter Vers 2 heifst: *Und er sah, dafs der Busch mit Feuer brannte, und ward doch nicht verzehrt*, was doch nach dem natürlichen chemischen Processe hätte geschehen müssen. Die geistige Bedeutung dieser Erscheinung geht nun noch mehr daraus hervor, dafs Gott dem Mose, als er Vers 3 *diefs grofse Gesicht* (הַמַּרְאֶה הַגָּדֹל הַזֶּה) mit leiblichen Augen näher untersuchen wollte, zurief, sich nicht zu nähern, sondern den Ort als einen heiligen zu erkennen, welchem Rufe denn auch Mose gehorcht, so dafs er sein Angesicht verhüllt.

Eine für uns nicht minder wichtige Stelle, wo Gott dem Mose auf dem Berge Sinai erscheint und durch denselben dem Israelitischen Volke das Gesetz oder die sogenannten zehn Gebote giebt, findet sich 2 *Mos.* Kap. 19 und 20 erzählt. Es heifst

Kap. 19, 3: *Und Mose stieg hinauf zu Gott.* — Vers 9: *Und der Herr sprach zu Mose: Siehe, ich will zu dir kommen in einer dicken Wolke.* — Vers 16: *Als nun der dritte Tag kam und Morgen war, da erhub sich ein Donnern und Blitzen und eine dicke Wolke auf dem Berge, und ein Ton einer sehr starken Posaune.* — Vers 18: *Der ganze Berg Sinai aber rauchte, darum, dafs der Herr herab auf den Berg fuhr mit Feuer; und sein Rauch ging auf, wie ein Rauch vom Ofen, dafs der ganze Berg sehr bebte.*

Aus der ganzen Beschreibung der Gotteserscheinung geht wohl unzweifelhaft hervor, dafs sie vermittelst eines Gewitters Statt fand. Wir finden sie also auch hier in den allgemeinsten, der Materie so wenig als möglich nahe kommenden Ausdrücken beschrieben. Was Vers 9 heifst: *in einer*

dicken Wolke (eigentlich im Dunkel einer Wolke, בְּעַב הֶעָנָן), Vers 16: *eine dicke Wolke* (עָנָן כָּבֵד): das entspricht dem Ausdrucke Vers 18: *mit Feuer* (בָּאֵשׁ), worin Gott auf den Berg herabfuhr. Bemerken wir übrigens, bei Vermeidung irgend einer bestimmten Zeichnung von Gott, dennoch das Gewaltige, das Kühne, das Furcht und Schrecken Erregende in der Schilderung von der Erscheinung Gottes.

Kap. 20 hören wir nun die zehn Gebote selbst, wo uns besonders das Gebot oder vielmehr Verbot näher angeht

Vers 4: *Du sollst dir kein Bildnifs, noch irgend ein Gleichnifs machen, weder defs, das oben im Himmel, noch defs, das unten auf Erden, oder defs, das im Wasser unter der Erden ist.*

Hier wird nun dem Israelitischen Volke zunächst verboten, sich Bildnisse von *den andern Göttern* (Vers 3) zu machen, die dem eigentlichen, wahren Gotte (Vers 2) als die uneigentlichen, falschen Götter gegenüber stehen; denn es werden ja Vers 4 drei Hauptclassen von Göttern: Götter des Himmels, Götter der Erde und Götter des Wassers oder unterirdische Götter, worunter man alle in der Mythologie vorkommende Gottheiten begreifen kann, genannt, deren Verehrung und Anbetung (Vers 5) sich das Israelitische Volk nicht hingeben, also sich auch keine Bildnisse von denselben machen soll. Nachdem nun das Verbot gegeben war, sich von den fremden Göttern, zur Vermeidung des Götzendienstes, Bildnisse zu machen: so wurde es für etwas ganz Ueberflüssiges und sich von selbst Verstehendes gehalten, in dem ohnehin in der gedrängtesten Kürze gegebenen Gesetze noch ein besonderes Verbot gegen die Abbildungen des alleinigen, wahren Gottes zu geben, weil es ja leicht zu denken war, dafs Gott durch eine Abbildung in die Reihe der Götter gesetzt werden würde.

Was nun aus dieser Stelle blofs geschlossen werden mufs, das finden wir an einer andern denselben Gegenstand berührenden und noch weiter ausführenden Stelle bestimmter ausgesprochen. Es heifst

5 *Mos.* 4. 12: *Und der Herr redete mit euch mitten*

aus dem Feuer; die Stimme seiner Worte hörtet ihr, aber kein Gleichnifs sahet ihr, aufser der Stimme. — Vers 15—18: *So bewahret nun eure Seelen wohl; denn ihr habt kein Gleichnifs gesehen des Tages, da der Herr mit euch redete aus dem Feuer auf dem Berge Horeb*[1]*): auf dafs ihr euch nicht verderbet, und machet euch irgend ein Bild, das gleich sey einem Manne oder Weibe, oder Vieh auf Erden, oder Vögel unter dem Himmel, oder Gewürm auf dem Lande, oder Fische im Wasser unter der Erden.* Vers 19: *Dafs du auch nicht deine Augen aufhebest gen Himmel, und sehest die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und fallest ab, und betest sie an, und dienest ihnen: welche der Herr, dein Gott, verordnet hat allen Völkern unter dem ganzen Himmel.* — Vers 23: *So hütet euch nun, dafs ihr des Bundes des Herrn, eures Gottes, nicht vergesset, den er mit euch gemacht hat, und nicht Bilder machet einigerlei Gleichnifs, wie der Herr, dein Gott, geboten hat.* Vers 24: *Denn der Herr, dein Gott, ist ein verzehrend Feuer und ein eifriger Gott.*

Hier spricht nun Mose bestimmter zum Israelitischen Volke: dafs sie (Vers 12 und 15) bei der Gesetzgebung zwar die Stimme Gottes aus dem Feuer gehört, aber kein Gleichnifs (תְּמוּנָה), keine bestimmte Gestalt von ihm gesehen hätten, weshalb sie sich auch kein Bild unter irgend einer Gestalt von Gott machen sollten; denn Gott ist (Vers 24) *ein verzehrend Feuer*, d. h. er ist wesentlich Geist, aber nicht ein ruhiger, in sich beschlossener, sondern ein thätiger, alles Unwesentliche zerstörender und verzehrender Geist, und *ein eifriger Gott*, d. h. der darauf hält, dafs ihm nichts Unwesentliches beigefügt, aber auch nichts Wesentliches entrissen wird, sondern der nur seinem Wesen nach seyn, erkannt und verehrt werden will.

Nicht zu übergehen ist auch die Stelle in den Mosaischen Religionsurkunden, wo Gott nach vollendeter Stifts-

---

1) *Horeb*, die westliche Spitze des Gebirges Sinai, steht hier als ein Theil desselben für das ganze Gebirge Sinai selbst.

hütte auf eine augenfällige Weise dem ganzen Israelitischen Volke seine besondere Nähe geoffenbaret hat. Es heifst

2 *Mos*. 40, 34: *Da bedeckte eine Wolke die Hütte des Stifts, und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnung*. Vers 35: *Und Mose konnte nicht in die Hütte des Stifts gehen, weil die Wolke darauf blieb und die Herrlichkeit des Herrn die Wohnung füllte*. Vers 36: *Und wenn die Wolke sich aufhub von der Wohnung, so zogen die Kinder Israel, so oft sie reiseten*. Vers 37: *Wenn sich aber die Wolke nicht aufhub, so zogen sie nicht, bis an den Tag, da sie sich aufhub*. Vers 38: *Denn die Wolke des Herrn war des Tages auf der Wohnung, und des Nachts war sie feurig vor den Augen des ganzen Hauses Israel, so lange sie reiseten*.

Also auch diese Stelle unterscheidet sich in Nichts wesentlich von den schon angeführten. *Die Herrlichkeit des Herrn* (כְּבוֹד יְהוָֹה, LXX: *δόξα κυρίου*), Gott in seiner Majestät, erscheint auch hier in derjenigen Gestalt, wie sie seiner Natur, seinem eigentlichen Wesen am nächsten kommt, nämlich in Gestalt einer Wolke, einer feurigen Wolke, des Feuers oder Lichtes. In dieser Gestalt wollte also Gott dem Israelitischen Volke auf dessen Wege nach dem gelobten Lande nahe seyn, er wollte so vor ihm herziehen.

Was nun hier der *Herrlichkeit des Herrn* oder Gott in seiner Herrlichkeit zugeschrieben wird, das wird an andern Stellen, wo von demselben Zuge die Rede ist, dem *Engel des Herrn* zugeschrieben. Man vergleiche z. B.

2 *Mos*. 23, 20: *Siehe, ich sende einen Engel vor dir her, der dich behüte auf dem Wege, und bringe dich an den Ort, den ich bereitet habe*. — 2 *Mos*. 32, 34: *Siehe, mein Engel soll vor die hergehen*.

Also auch aus diesen Stellen sehen wir, dafs Gott seinem ganzen Wesen nach niemals zur Erscheinung kommen kann, sondern, wenn gleich immer wesentlich, doch nur theil- oder beziehungsweise, und dafs diese Erscheinung, je nachdem man sie entweder blofs ihrem Wesen oder ihrer äufsern Form nach auffafst, entweder Gott selbst oder Engel Gottes genannt wird.

Zum Schlusse der aus den Büchern Mose anzuführenden Hauptstellen, die von den Erscheinungen Gottes handeln, wollen wir noch eine anführen, die uns besondern Aufschlufs über das Wesen Gottes und dessen Erscheinung geben wird. Sie steht

2 *Mos.* 33, 20: *Und* (Gott) *sprach weiter* (zu Mose): *Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich siehet.* Vers 21: *Und der Herr sprach weiter: Siehe, es ist ein Raum bei mir, da sollst du auf dem Felsen stehen.* Vers 22: *Wenn denn nun meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in der Felskluft lassen stehen, und meine Hand soll ob dir halten, bis ich vorübergehe.* Vers 23: *Und wenn ich meine Hand von dir thue, wirst du mir hinten nachsehen; aber mein Angesicht kann man nicht sehen.*

Mose verlangte nämlich nach Vers 18, die Herrlichkeit des Herrn zu sehen, und zwar wahrscheinlich diejenige, worin Gott seinem ganzen Wesen nach erscheinen sollte; denn die Wolkensäule oder Feuersäule über der Stiftshütte, wodurch Gott seine besondere Nähe offenbarte, konnte er nicht meinen, weil diese er nicht allein, sondern das ganze Israelitische Volk sehen konnte (vgl. Vers 6—11). Allein Gott konnte dem Mose diese Bitte nicht gewähren, weil er vor keinem lebenden Menschen (Vers 20 und 23) seinem ganzen Wesen nach zur Erscheinung kommen könne, oder, wie Gott selbst, nach Mose, sich ausdrückt, weil keiner sein Angesicht[2]) sehen könne. Konnte sich nun Gott seinem ganzen Wesen nach, inwiefern er der Grund von Allem ist, dem Mose nicht zeigen: so konnte er ihm doch in dem, was aus dem Grunde folgt, in der Folge zur Erscheinung kommen, was hier in der kindlichen Sprache so ausgedrückt ist: *das Angesicht Gottes*, Gott von vorn sehen kann man nicht; aber ihn von hinten sehen, ihm nachsehen, das kann man.

---

2) פָּנִים, *das Angesicht*, was Einem vorzugsweise in die Augen fällt, hier gleichbedeutend mit כָּבוֹד, *die Herrlichkeit, die Majestät des Herrn*, Vergl. Vers 18 und 22 mit 20 und 23.

Aus den Büchern Mose, welche die Grundlage, die ersten Anfänge der Offenbarungen Gottes enthalten, möchten wir uns also wohl nach den bisher betrachteten Stellen kein bestimmtes Bild von Gott, dem Vater und Schöpfer von Allem, entwerfen können; denn sie deuten nur in den allgemeinsten Umrissen das eigentliche, geistige Wesen Gottes an, so dafs man sieht, es wird mehr zu sinnlichen, als zu geistigen Menschen gesprochen, denen jedoch so geistige Begriffe, so geistige Ideen von Gott beigebracht werden, als es für ihre Fassungskraft nur immer möglich ist, ja, die oft noch dem grofsen Haufen zu hoch, zu erhaben, zu geistig waren, was der so häufige Abfall des Israelitischen Volkes vom Jehovadienst zum Bilder- oder Götzendienst der andern Völker überhaupt, oder zum Jehovabilderdienst insbesondere (wie diefs späterhin bei den zehn Stämmen der Fall war), der jedoch in den Götzendienst überhaupt bald überging, genugsam beweiset.

Was nun die andern Stellen in den Büchern Mose betrifft, die von den Wirkungen des Wesens Gottes als von göttlichen Eigenschaften handeln: so finden wir neben den erhabensten, gotteswürdigen Ausdrücken die sinnlichsten, die entweder von der äufsern Natur überhaupt, oder von der sinnlich-menschlichen insbesondere entlehnt sind, um vermittelst der sinnlichen Form bei den sinnlich-geistigen Menschen Eingang zu finden.

Sehen wir nun den zu Anfang der Offenbarung (1 *Mos.* 1, 2.) noch ganz allgemein, noch ganz leer, wenn gleich durch und durch lebendig hingestellten Begriff Gottes, als eines Geistes, schon in den Büchern Mose gefüllter, umfassender dargestellt: so wird diefs im Verlaufe der weitern Offenbarungen Gottes immer mehr und mehr der Fall. So erkennen wir in den *historischen* Büchern des Alten Testamentes hauptsächlich seine Vorsehung, in den *poetischen* Büchern aber vor allen Dingen seine preiswürdigen Eigenschaften, woraus wir allerdings, wenn wir die unwesentliche, zufällige Einkleidung des Wesens und der Wirkungen Gottes absondern, uns ein Bild von Gott, wenn wir es so nennen wollen, entwerfen können, das jedoch nur von unserm

geistigen, nicht aber leiblichen Auge geschaut werden kann.

Wenden wir uns nun zu den *prophetischen* Büchern: so finden wir nicht allein das darin, was wir in den zuletzt genannten Schriften gefunden haben, sondern auch Stellen, die uns vielleicht tiefere Blicke in die Natur Gottes thun lassen. Sehen wir zunächst auf die Stellung und Bedeutung der Verfasser dieser Bücher, gewöhnlich Propheten genannt: so müssen wir in ihnen nach Mose die unmittelbarsten Organe der Gottheit anerkennen. Sie waren diejenigen, welche die Offenbarungen, die Mose von Gott erhalten, und die gröfstentheils nur noch auf steinernen Tafeln oder Papyrusrollen standen, durch die mannichfaltigsten Mittel ins Leben einzuführen suchten. Sie waren die gewaltigen Eiferer gegen den Götzendienst, so wie für die immer reinere, geistigere Verehrung des Jehova. Gott offenbarte sich ihnen nicht minder, als er sich dem Mose geoffenbart hatte; doch war die Offenbarungsweise eine andere. Hatte sich Gott dem Mose in Naturerscheinungen, nämlich im Gewölke, im Feuer, im Lichtglanze geoffenbaret: so offenbarte er sich den Propheten[3]) in Visionen oder Gesichten, die allerdings zu dem Geiste in einer unmittelbaren Beziehung standen. Was nun den Inhalt dieser Visionen in Beziehung auf die Natur Gottes betrifft: so erhalten wir, da der Begriff Gottes mehr aus seiner Allgemeinheit, wie er noch in den Büchern Mose erscheint, herausgetreten ist und mehr Fülle erhalten hat, einestheils zwar sehr erhabene, gotteswürdige, anderntheils aber allzu bestimmte und daher das Wesen Gottes einseitig auffassende Schilderungen und Vorstellungen von Gott, wie sie jedoch bei dem damaligen religiösen und politischen Zustande der Völker, von denen sich das Jüdische Volk selbst mit dem besten Willen nicht ganz abscheiden konnte, nicht anders seyn durften, um nur einigermafsen verstanden zu werden und Eingang zu finden. So wie nämlich zur Zeit, als die Propheten lebten, von denen wir noch Schriften übrig

3) Wir haben jedoch hier mehr die Propheten der spätern, als der frühern Zeit im Auge.

haben, das ist kurz vor und während der Babylonischen Gefangenschaft, der Jüdische Staat, trotz dem, dafs er schon lange Könige hatte, ein theokratischer, das ist ein solcher, wo Gott selbst auf eine unsichtbare Weise der höchste Herrscher seyn sollte, war, oder vielmehr immer nur seyn sollte, weil er es niemals recht war: so waren um den Jüdischen Staat herum nach und nach die grofsen Monarchieen: die Assyrische, die Babylonische und die Persische, entstanden, wo der grofse Selbstherrscher (מֶלֶךְ מְלָכִים, *Ezech*. 26, 7, oder מֶלֶךְ מַלְכַיָּא, *Dan*. 2, 37; *ὁ βασιλεὺς βασιλέων*, LXX.), theils durch seine Macht und Gröfse, theils durch seine geheimnifsvolle Verborgenheit und Zurückgezogenheit vor den Augen des Volkes, fast nothwendig zu der passendsten und verständlichsten Vergleichung mit Gott führen mufste. Denn gleichwie wir dieselben Ausdrücke, die wir von den Orientalischen Monarchen gebraucht sehen, auch Gott selber (*Ps*. 5, 3. 44, 5. 48, 3.) beigelegt finden: so finden wir auch die Art und Weise, wie ein Orientalischer Monarch, umgeben von seinen mächtigen Vasallen und Würdeträgern, einem seiner Unterthanen Audienz ertheilt, in den Visionen oder Gesichten der Propheten, wo Gott denselben erscheint und ihnen wichtige Aufträge ertheilt, wieder.

Nachdem wir nun den Standpunct der Propheten im Allgemeinen zu ermitteln gesucht haben: so wollen wir aus ihren Schriften die hauptsächlichsten Stellen, worin von einer Gotteserscheinung die Rede ist, selbst näher ins Auge fassen.

Besonders kommen hier in Betracht Jesaias, Ezechiel und Daniel. Zuerst von Jesaias.

Jes. 6, 1—3: *Des Jahres, da der König Usia starb, sah ich den Herrn sitzen auf einem hohen und erhabenen Stuhl, und sein Saum füllte den Tempel. — Seraphim standen über ihm, ein jeglicher hatte sechs Flügel: mit zween deckten sie ihr Antlitz, mit zween deckten sie ihre Füfse und mit zween flogen sie. — Und einer rief zum andern und sprach: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth; alle Lande sind seiner Ehre voll* u. s. w.

In diesem Gesichte des Jesaias, das er mit den Augen seines Geistes wahrnahm, und wodurch er zum Prophetenamt eingeweiht wurde, ist eine Vergleichung mit einem Morgenländischen Selbstherrscher wohl nicht zu verkennen. Jesaias sah den *Herrn* (אֲדֹנָי Vers 1) auf einem hohen und erhabenen *Stuhl* oder *Thron* (כִּסֵּא Vers 1) sitzen. Es ist zwar hier die Gestalt Gottes mit bestimmten Worten nicht weiter angegeben: allein wegen der ihr beigelegten Ausdrücke, dafs sie sitzt, ein Gewand hat u. s. w., ist wohl nicht weiter in Zweifel zu ziehen, dafs sie die höchste und erhabenste dem Menschen bekannte Gestalt, nämlich die menschliche selbst war. Doch ist zu beachten, dafs Jesaias dieselbe nicht namentlich nennt, um dem menschlichen Geiste hinlänglichen Spielraum zu lassen, sich die Gestalt Gottes so erhaben, so gotteswürdig, seinem Wesen so gemäfs als möglich zu denken. Aus den folgenden Versen geht nun die Vergleichung mit einem Morgenländischen Könige immer mehr hervor. Seraphim stehen hier um den Thron Gottes (Vers 2), statt der Magnaten um den Thron des weltlichen Herrschers. Sie bedecken Antlitz und Füfse, wie es vor einem Herrscher Sitte war, und preisen (Vers 3) die Majestät, die *Herrlichkeit des Herrn* (קָדוֹשׁ, *herrlich*, *majestätisch*.)

Haben wir nun hier den Propheten sich seiner Zeit anschliefsen sehen: so wollen wir ihn auch an einer andern Stelle reden hören, wo er erst in einer spätern Zeit begriffen werden sollte.

> *Jes.* 40, 18: *Wem wollt ihr denn Gott nachbilden, oder was für ein Gleichnifs wollt ihr ihm zurichten?*
> Vers 25: *Wem wollt ihr denn mich nachbilden, dem ich gleich sey? spricht der Heilige.*

Also hiernach, wo Gott seinem ganzen Wesen nach betrachtet wird, läfst sich kein Bild von Gott entwerfen; denn es giebt Nichts in der Wirklichkeit, das ihm eigentlich gleich sey. Widerspricht aber nun diese letztere Stelle der erstern aus Jesaias angeführten? Nein; denn es sind nur verschiedene Gesichtspuncte, von wo aus diese Stellen betrachtet werden müssen. Die erstere (Kap. 6) schliefst sich den Zeit- und Volksbegriffen an, um Eingang zu finden, um

desto besser auch für etwas Höheres, Geistigeres verstanden zu werden; die letztere (Kap. 40.) stellt sich darüber erhaben, und zeigt, wie Gott seinem eigentlichen Wesen nach erkannt und verstanden werden müsse. Ueberhaupt finden wir bei Jesaias, dem erhabensten unter den Propheten, einestheils ein Anschliefsen an die Zeit- und Volksbegriffe, um auch für seine Zeit und für sein Volk zu leben und zu wirken, anderntheils aber ein entschiedenes Streben, diese Begriffe geläuterter, gereinigter, kurz, geistiger und wesenhafter darzustellen, so dafs er dadurch erst für eine spätere Zeit lebte. Ist nun die letztere Richtung bei Jesaias die vorherrschende: so hat die erstere bei den jetzt zu hörenden Propheten das Uebergewicht.

Mit viel glühendern Farben, als Jesaias, schildert Ezechiel, Kap. 1., die ihm in einer Vision zu Theil gewordene Erscheinung Gottes, wodurch er gleichfalls zum Prophetenamt eingeweiht wurde. Vers 1 öffnet sich ihm der Himmel, wo ihm Gott Gesichte zeigt. Vers 4 sieht er durch einen ungestümen Wind eine feurige Wolke herbeigetrieben werden, die zwar überall Hellung verbreitet, aber in deren Mitte es lichthelle ist. Vers 5 erblickt er darin die Gestalt [4]) von vier Thieren, die Vers 10 als Mensch, Löwe, Ochse und Adler [5]) näher bezeichnet werden. In den folgenden Versen werden nun diese Thiere auf das Wunderbarste geschildert und weiter ausgemalt. Vers 22 war über den Thieren die Gestalt des Himmels gleich einem Krystalle zu sehen. Dann heifst es, was uns zunächst angeht,

Vers 26: *Und über dem Himmel, so oben über ihnen war, war es gestaltet wie ein Sapphir, gleichwie ein Stuhl, und*

---

4) דְּמוּת, *Gestalt*, so viel als: *Etwas wie*. Ezechiel gebraucht diefs Wort hier, so wie noch an vielen andern Stellen desselben Kapitels und auch noch anderswo, um das Unbestimmte, Zerfliefsende in der Vision einigermafsen festzuhalten und zu bestimmen.

5) Diese vier Gestalten sind in der spätern Christlichen Zeit (man vgl. noch damit *Offenb. Joh.* 4, 7.) zu Sinnbildern der vier Evangelisten geworden. So erkannte man in dem Menschen den Matthäus, in dem Löwen den Marcus, in dem Ochsen den Lucas und in dem Adler den Johannes.

auf demselbigen Stuhl safs Einer, gleichwie ein Mensch gestaltet.

Vers 27 und 28 wird diefs dann noch weiter ausgemalt. Und Vers 28 zum Schlusse heifst es: *Diefs war das Ansehen der Herrlichkeit des Herrn.*

Was nun Jesaias noch nicht mit bestimmten Worten namentlich auszusprechen wagte, das spricht Ezechiel ohne alle Zurückhaltung mit Namen aus. Er vergleicht Vers 26 Gott wirklich mit einem Menschen. Freilich ist immer noch zu bemerken, dafs es heifst: *so ungefähr wie die Gestalt eines Menschen* (דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם), so dafs man also nicht sagen kann, die Gestalt Gottes sey gleich der Gestalt des Menschen, wie der Mathematiker sagt: a = a, sondern die Ausdrücke דְּמוּת und כְּמַרְאֵה werden nur gebraucht, wie schon zum Theil oben bemerkt worden ist, um das Allgemeine, das Schwankende oder Zerfliefsende festzuhalten. Wie dem aber auch sey, wie zart, wie fein, wie nur hindeutend die Vergleichung der Gestalt Gottes mit der des Menschen seyn möge: so ist sie doch einmal ausgesprochen, und der Einzelne kann sich nun Gott so rein menschlich, oder so übermenschlich, vorstellen, als er will.

Da dieses die Hauptstelle bei Ezechiel für unsern Zweck ist, so übergehen wir die andern Stellen, um zu der Hauptstelle bei Daniel zu kommen, wo der Prophet in einem Traumgesichte die vier grofsen Weltreiche unter den Sinnbildern von vier Thieren und zugleich Gott selber sieht. Es heifst

Kap. 7, 9: *Solches sah ich, bis dafs Stühle gesetzt wurden, und der Alte setzte sich: defs Kleid war schneeweifs, und das Haar auf seinem Haupte wie reine Wolle; sein Stuhl war eitel Feuerflammen, und desselbigen Räder brannten mit Feuer.* Vers 10: *Und von demselbigen ging aus ein langer feuriger Strahl. Tausend mal Tausend dienten ihm, und Zehntausend mal Zehntausend standen vor ihm. Das Gericht ward gehalten, und die Bücher wurden aufgethan.* — Vers 13: *Ich sah in diesem Gesichte des Nachts, und siehe, es kam Einer in des Himmels Wolken, wie eines Menschen Sohn, bis zu dem Alten,*

und ward vor denselbigen gebracht. Vers 14: *Der gab ihm Gewalt, Ehre und Reich, dafs ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten. Seine Gewalt ist ewig, die nicht vergeht, und sein Königreich hat kein Ende.* Vers 22: *Bis der Alte kam und Gericht hielt für die Heiligen des Höchsten; und die Zeit kam, dafs die Heiligen das Reich einnahmen.*

Dafs hier unter dem Alten (עַתִּיק Vers 9, 13 und 22) Gott zu verstehen sey, leidet wohl eben so wenig einen Zweifel, als dafs darunter kein Abstractum, sondern ein wirklicher alter Mensch oder Mann verstanden werden müsse. Das vorausgesetzt, wird also hier die Vergleichung der Gestalt Gottes mit der menschlichen Gestalt am weitesten und bestimmtesten getrieben. Wir sehen hier nicht die Gestalt eines Menschen ganz unbestimmt gelassen, sondern die bestimmte Gestalt eines Alten oder Greises.

In dieser Stelle ist nun wohl die Vergleichung Gottes und seiner Umgebungen mit einem Morgenländischen Königshofe am weitesten getrieben. Suchen wir die Steigerung in den Visionen der drei genannten Propheten zu bemerken: so finden wir bei Jesaias die Schilderung Gottes zwar schon wie die eines Orientalischen Königs, der umgeben ist von seinen Vasallen und Würdeträgern, doch den Namen eines Menschen, womit er Gott vergleicht, wagt er noch nicht auszusprechen; Ezechiel spricht den Namen eines Menschen unumwunden aus; Daniel dagegen läfst es nicht blofs bei dem einfachen Namen eines Menschen, sondern er nennt ihn den Alten. Aufserdem ist auch bei Daniel die Handlung zusammengesetzter, als bei den andern Propheten; denn bei ihm tritt noch die Erscheinung eines Menschensohns hinzu, dem der Alte eine ewige Herrschaft überträgt.

Diese gesteigerten Vergleichungen Gottes mit einem Morgenländischen Könige hangen nun ganz mit dem nähern oder entferntern Standpuncte der Propheten sowohl als des Jüdischen Volkes zu den mächtigen Orientalischen Herrschern zusammen. Jesaias und sein Volk standen denselben noch fern; denn das Königreich Juda war ihnen noch nicht unterworfen. Ezechiel lebte schon gröfstentheils mit

seinem Volke im Exil, sie standen also dem Hofe zu Babylon näher, und ihnen mufste deshalb das Bild eines Königs der Könige ein sehr hohes seyn. Daniel aber lebte ganz im Exil, und stand aufserdem dem Hofe näher, als alle die andern Propheten, weshalb also bei ihm die zusammengesetztesten Schilderungen vorkommen mufsten

Finden wir nun auf der einen Seite, dafs die gotterfüllten Propheten Gott so zu offenbaren und darzustellen suchten, wie sie von ihren Zeitgenossen am besten verstanden werden konnten: so finden wir dagegen auf der andern Seite, dafs sie sich nicht minder, wenn auch erst für eine kommende Zeit, bemühten, Gott seinem wahren Wesen nach zu verkünden. Doch die Zeit der höchsten Offenbarung Gottes war mit ihnen noch nicht gekommen; sie wurde durch dieselben nur vorbereitet, die Gemüther der Menschen wurden durch sie nur mit frohen Hoffnungen darauf erfüllt. Die Zeit der höchsten Offenbarung Gottes kam erst mit und durch die Erscheinung des Sohnes Gottes selber. Wie nun der Sohn Gottes den Vater geoffenbart habe, und ob dieser sonach ein Gegenstand der bildenden Kunst seyn könne, das sey nun unsere nächste Untersuchung.

In dem herzerhebenden, den Menschengeist für alle Zeiten freimachenden Gespräche Jesu Christi mit der Samariterin (*Joh.* 4), hören wir ihn (Vers 24) die inhaltschweren Worte aussprechen:

Gott ist ein Geist,

welche noch durch die folgenden näher bestimmt werden:

und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, auf eine wahrhaft geistige, dem Geiste angemessene Weise) *anbeten.*

Dieser Ausspruch, der nicht von Moses, nicht von einem der Propheten, sondern von dem Sohne Gottes selber kommt, ist der höchste, sowohl in Beziehung auf Gotteserkenntnifs, als auch auf Gottesverehrung. Er ist, wie der Ausspruch Mose (1 *Mos.* 1, 2): *Und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser*, der noch unerfüllte Anfangspunct aller geoffenbarten Gotteserkenntnifs ist, so der ganz erfüllte End-

punct derselben. Durch ihn wird, was in der Mitte der beiden Puncte liegt, so zu sagen, gesichtet. Er scheidet das Unwesentliche der eigentlichen Natur, des eigentlichen Wesens Gottes, das durch Zeit und Umstände herbeigeführt worden ist, von sich aus, und nimmt alles Wesentliche, alles Gotteswürdige in sich auf. So wie nun aber dasjenige, was von Einem erkannt und ausgesprochen worden ist, wenn es auch die Wahrheit selber wäre, nicht sogleich von allen Andern, die es hören, begriffen, anerkannt und aufgenommen werden kann, sondern diefs erst mit der Zeit, und zwar in desto längerer Zeit, je erhabener das Erkannte ist, geschieht: so verhält sich es auch mit dem Ausspruch Jesu Christi: *Gott ist ein Geist*[6]. Er kann daher als der Mittelpunct zwischen dem ganz und vollkommen geoffenbarten Wesen Gottes, und der allgemein anerkannten und in das Leben aufgenommenen Erkenntnifs desselben angesehen werden. Er kann für einen Leuchthurm gelten, der dem Schiffer, wenn derselbe nicht ganz aufser seinem Lichtkreise fährt, theils seine Bahn bezeichnet, theils ihn vor Klippen und Sandbänken warnt.

Nachdem wir nun aus dieser Stelle, die wir für die Hauptstelle halten, im Allgemeinen Gott als Geist erkannt haben: so wollen wir noch diejenigen Stellen betrachten, die uns über die Aeufserungen und Wirkungen des Geistes Gottes nähere Aufschlüsse geben. Die hierher gehörigen Stellen lassen sich in drei Classen bringen: 1) in diejenige, wo dem Geiste Gottes die Menschwerdung Jesu Christi zugeschrieben wird, 2) wo bei der Taufe Christi der Geist Gottes vom Vater ausgeht und über den Sohn kommt, 3) wo der Geist theils von Christus seinen Schülern verheifsen wird, theils wirklich über sie kommt.

1) *Stellen, wo dem Geiste Gottes*, der hier der heilige Geist oder die Kraft des Höchsten genannt wird, *die Mensch-*

---

6) Wörtlicher: *Gott ist Geist*, πνεῦμα ὁ Θεός. Er ist wesentlich, er ist nur Geist, er ist nicht ein Geist unter Geistern, so dafs noch andere Geister neben ihm stehen und bestehen könnten, die mit ihm in eine Classe gehörten, sondern er ist der allen andern geistigen Wesen sowohl, als auch allem andern Seyenden überhaupt zum Grunde liegende Geist.

werdung Jesu Christi oder des Sohnes Gottes zugeschrieben wird. Die Hauptstelle ist *Luc.* 1, wo der Engel Gabriel der Jungfrau Maria erscheint und ihr die Empfängnifs des Sohnes Gottes verkündigt. Es heifst daselbst

Vers 35: *Der Engel antwortete und sprach zu ihr: Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum auch das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genennet werden.*

Nach dem Parallelismus der Glieder ist hier der *heilige Geist* (πνεῦμα ἅγιον) so viel als die *Kraft des Höchsten* (δύναμις ὑψίστου). Dafs unter dem Ausdrucke *Höchster* (ὕψιστος) schlechthin *Gott* zu verstehen sey, bedarf wohl weiter keines Beweises. Eben so ist *Kraft* (δύναμις) so viel als *Geist*, inwiefern sich derselbe äufsern oder wirksam erweisen kann. Also könnte man den ganzen Ausdruck für den gewöhnlichern: *Geist Gottes* (πνεῦμα Θεοῦ), setzen. Und diesem Ausdruck entspräche dann auch der erstere: *heiliger Geist* (πνεῦμα ἅγιον). Wir haben also hier wesentlich denselben Geist Gottes, oder Gott als Geist, den wir schon 1 *Mos.* 1, 2. kennen gelernt haben; jedoch ist seine Aeufserung, seine Richtung dort eine andere, als hier. Dort haben wir ihn als schöpferischen Geist im Allgemeinen kennen lernen; hier erkennen wir ihn als die Grundursache der Menschwerdung des Sohnes Gottes, vermittelst dessen eine zweite, höhere Schöpfung, eine geistige, eine sittliche Wiedergeburt des Gott entfremdeten Menschen bewirkt werden soll. Inwiefern nun diefs der Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Geist Gottes die erste Ursache davon ist, in so fern heifst er *heiliger Geist.*

In den hierher gehörigen Parallelstellen bei *Matth.* 1, 18. 20. wird ebenfalls die Empfängnifs der Maria dem heiligen Geiste zugeschrieben.

2) *Stellen, die von der Taufe Christi handeln.* Zuerst wollen wir sie der Reihe nach, wie sie sich bei den Evangelisten finden, anführen, weil sie sich gegenseitig ergänzen, alsdann unsere Erklärungen hinzufügen.

a) *Matth.* 3, 16: *Und da Jesus getauft war, stieg er*

bald herauf aus dem Wasser; und siehe, da that sich der Himmel auf über ihm. Und Johannes sah den Geist Gottes gleich als eine Taube herabfahren und über ihn kommen. Vers 17: *Und siehe, eine Stimme vom Himmel herab sprach: Diefs ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe.*

b) *Marc.* 1, 10: *Und alsobald stieg er aus dem Wasser, und sah, dafs sich der Himmel aufthat, und den Geist gleichwie eine Taube herabkommen auf ihn.* Vers 11: *Und da geschah eine Stimme vom Himmel: Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.*

c) *Luc.* 3, 21: *Und es begab sich, da sich alles Volk taufen liefs, und Jesus auch getauft war und betete, dafs sich der Himmel aufthat.* Vers 22: *Und der heilige Geist fuhr hernieder in leiblicher Gestalt auf ihn, wie eine Taube; und eine Stimme kam aus dem Himmel, die sprach: Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.*

d) *Joh.* 1, 32: *Und Johannes zeugte und sprach: Ich sah, dafs der Geist herabfuhr, wie eine Taube, vom Himmel, und blieb auf ihm.* Vers 33: *Und ich kannte ihn nicht; aber der mich sandte zu taufen mit Wasser, derselbige sprach zu mir: Ueber welchen du sehen wirst den Geist herabfahren, und auf ihm bleiben, derselbige ist es, der mit dem heiligen Geist taufet.* Vers 34: *Und ich sah es, und zeugte, dafs dieser ist Gottes Sohn.*

Was nun zunächst die Thatsache, die uns die Evangelisten erzählen, selber betrifft, nämlich, dafs sich der Geist Gottes Christo noch besonders mitgetheilt habe: so hätte man denken sollen, dafs diefs überflüssig gewesen sey, weil er ja der eigentliche Urheber von dem Seyn und Wesen Christi war. Wenn wir freilich die Thatsache so auffassen würden, dafs sie um Christi willen geschehen sey, dann würde es uns allerdings schwer fallen, die Nothwendigkeit derselben zu beweisen, weil man das, was man wesentlich ist, nicht erst noch von Aufsen zu erhalten braucht. Allein wir glauben sie so auffassen zu müssen, dafs sie um der Menschen willen geschehen sey, damit Jesus Christus, da er von

jetzt an sein grofses Erlösungswerk vor Aller Augen beginnen sollte, auch öffentlich für den Messias, den Heiland der Welt, den Sohn Gottes erklärt werde. Durch dieses Ereignifs erhielt Jesus Christus, so zu sagen, seinen öffentlichen Character, seine Beglaubigung, wodurch zugleich angedeutet wurde, auf welche Weise seine Wirksamkeit auf Erden geschehen, wodurch sein grofses Erlösungswerk vollbracht werden sollte. Dafs die Erscheinung so verstanden werden müsse, beweist besonders die Stelle *Joh.* 1, 33. 34., worin Johannes der Täufer erklärt, dafs ihm dieses Ereignifs das Kennzeichen des Sohnes Gottes, der mit dem heiligen Geiste taufe, sey.

Die Ausdrücke, die den über Jesus kommenden Geist bezeichnen, sind nun bei den Evangelisten zwar verschieden [so haben Marcus und Johannes den ganz einfachen Ausdruck: *Geist* (*τὸ πνεῦμα*), Matthäus: *Geist Gottes* (*τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ*), und Lucas: *heiliger Geist* (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*)]: allein sie bezeichnen, da bei allen von einem und demselben Ereignisse die Rede ist, dasselbe Object. Obgleich nun alle Ausdrücke *einen* Gegenstand bezeichnen, so findet sich doch bei Lucas die dem schon früher entwickelten speciellen Sinne nach schärfste Bezeichnung.

Fassen wir nun den ganzen Hergang der Thatsache näher ins Auge: so können wir sie, nach den uns vorliegenden Zeugnissen, seiner äufsern Erscheinung nach für nichts Anderes, als für ein gewöhnliches Naturereignifs halten, das nur durch die ihm inwohnende Kraft und die damit verbundenen Umstände zu einem aufserordentlichen wurde. Es heifst: *der Himmel that sich auf* (*Matth.* 3, 16: *ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί*, *Marc.* 1, 10: *σχιζομένους τοὺς οὐναρούς*, *Luc.* 3, 21: *ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν*, *Joh.* 1, 32: *ἐξ οὐρανοῦ*). Unter dem Ausdrucke *Himmel* (*οἰρανός* oder *οὐρανοί*) kann hier nichts Anderes zu verstehen seyn, als der Wolkenhimmel. Bei diesem Phänomen mufs angenommen werden, dafs der Himmel früher mit Wolken bedeckt war, die sich dann beim entscheidenden Augenblicke zertheilten. Ferner heifst es: *Und der Geist, der Geist Gottes* oder *der heilige Geist fuhr herab gleich einer Taube, und liefs sich auf Jesum*

nieder. Mit diesen Worten, worin alle Evangelisten übereinstimmen, verbindet Lucas beim heiligen Geiste noch den Zusatz: *in leiblicher Gestalt.* Verfolgen wir nun den natürlichen Hergang des Phänomens: so ergiebt sich, dafs die Strahlen der Sonne durch die Oeffnung, wo sich die Wolken zertheilt hatten, nothwendig hindurchfallen und den Punct berühren mufsten, der mit der Oeffnung des Wolkenhimmels und mit der Sonne in einer geraden Linie lag. Mit diesem natürlichen Hergange konnte sich nun der geistige verbinden. Und Mehr, glauben wir, liegt auch nicht in den von uns angeführten Stellen, also auch nicht, dafs der heilige Geist in Gestalt einer Taube auf Jesum herabgefahren sey. Suchen wir diese Stellen näher zu beleuchten. Es heifst bei allen Evangelisten: *der Geist Gottes fuhr herab gleichwie eine Taube* (καταβαῖνον ὡσεὶ [ὡς] περιστεράν). In dem Ausdrucke *gleichwie* (ὡσεὶ oder ὡς) liegt nun allerdings eine Vergleichung des Geistes mit einer Taube: aber die Aehnlichkeit zwischen beiden liegt nicht in der Gestalt, denn sonst hätte es heifsen müssen: *der Geist fuhr herab in Gestalt einer Taube* (τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ἐν μορφῇ περιστερᾶς), sondern in der Bewegung. Der heilige Geist fuhr herab, schwebte herab, wie eine Taube wohl herabzuschweben pflegt. Müssen wir aber dennoch nicht nach dem bei Lucas (3, 22.) vorkommenden Ausdruck: *in leiblicher Gestalt* (σωματικῷ εἴδει), annehmen, dafs der heilige Geist in der Gestalt einer Taube vom Himmel herabgekommen sey? Ich glaube nicht; denn die Lichtstrahlen, die Strahlen der Sonne können eben so gut ein Körper genannt werden, obgleich sie der feinste sind, als man einer Taube einen Körper zuschreibt. Und wenn man nun eben die geistige Kraft, den Geist als solchen nicht blofs geistig fühlen, sondern auch sinnlich schauen soll: welche Materie wäre seinem Wesen angemessener, als gerade das Licht? Warum sollte sich der heilige Geist nicht eben so gut mit den Strahlen der Sonne, als mit einer Taube haben verbinden können? Also auch diese Stelle wäre unserer Erklärung nur scheinbar entgegen.

Nun war aber das Ereignifs nicht blofs für das Auge sichtbar, sondern auch für das Ohr vernehmbar. Es heifst weiter, z. B. *Matth.* 3, 17: *Und siehe, eine Stimme vom Himmel herab sprach: Diefs ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe.* Marcus und Lucas stimmen damit fast wörtlich überein. Was haben wir nun unter der *Stimme vom Himmel* (φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν) zu verstehen? Sind wir gezwungen anzunehmen, dafs sie sich in den bestimmten articulirten Tönen: *Diefs ist mein lieber Sohn* u. s. w. hat hören lassen? oder liefs sie sich in der allgemeinen grofsartigen Natursprache vernehmen, die aber nicht minder Allen verständlich war, und in diesem Falle keinen andern Sinn, keine andere Bedeutung haben konnte, als die von den Evangelisten angegebene? Bevor wir uns über die beiden Fragen entscheiden, wollen wir zuerst eine der unsrigen ähnliche Stelle bei Johannes anführen. Jesus spricht daselbst

Kap. 12, 28: *Vater, verkläre deinen Namen. Da kam eine Stimme vom Himmel: Ich habe ihn verkläret und will ihn abermal verklären.* Vers 29: *Da sprach das Volk, das dabei stand und zuhörte: Es donnerte. Die Andern sprachen: Es redete ein Engel mit ihm.* Vers 30: *Jesus antwortete und sprach: Diese Stimme ist nicht um meinetwillen geschehen, sondern um euretwillen.*

Aus dieser Stelle sehen wir nun, in welcher Weise sich die Stimme vom Himmel (φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), die der Evangelist in bestimmte Worte übergetragen hat, äufserte. Von einem Theile des um Jesus versammelten Volkes hören wir sie in ihrer ganz natürlichen Bedeutung auffassen, indem er sagt: *Es donnerte* (βροντὴν γεγονέναι). Ein anderer Theil drückt die religiöse zu Jesu in Beziehung stehende Bedeutung der Stimme aus, indem er sagt: *Es redete ein Engel mit ihm* (ἄγγελος αὐτῷ λελάληκεν). Und dennoch spricht Jesus, dafs diese Stimme nicht um seinetwillen, sondern um des Volkes willen geschehen sey. Nach der Analogie dieser Stelle mit der von der Taufe Christi möchten wir uns ohne weiteres Bedenken für die letztere jener obigen Fragen entscheiden, nämlich dafs sich die Stimme vom

Himmel bei der Taufe Christi in der erhabenen Natursprache des Donners hat vernehmen lassen.

Nach unsern bisherigen Betrachtungen ist also bei der Taufe Christi zwar eine in die Sinne fallende Gotteserscheinung anzuerkennen; vergleichen wir sie jedoch mit den bei Mose vorkommenden: wie ist die Neutestamentliche nicht allein ihrem Ausdrucke, sondern auch ihrem Gehalte nach gereinigter, geläuterter, geistiger, als jene Alttestamentliche! Finden wir im Alten Testamente bei der Erscheinung Gottes noch ein wildes, verzehrendes Feuer, oder zuckende Blitze, eingehüllt in finsteres Gewölk, begleitet von dem Brüllen des Donners, wovon die Erde und die Berge erzittern: so finden wir im Neuen Testamente die gröſste Ruhe: durch den bis dahin mit Wolken bedeckten Himmel brechen die Strahlen der Sonne, und ihr reines Licht begrüſst den Sohn des ewigen Vaters, welcher letztere noch zum Abschiedsgruſse aus den Wolken des Himmels, der von nun an offen bleibt, mit sanfter, liebevoller, jedoch vernehmbarer Stimme den Sohn für den seinigen erklärt.

Haben wir nun im Anfange der Offenbarung (1 *Mos.* 1, 2.) den Geist Gottes als Gott in seiner Unerschlossenheit, in seiner *Einheit*, dann in seinen weitern Alttestamentlichen Offenbarungen in seiner *Zweiheit*, nämlich seinem Wesen nach als Gott, und seiner Erscheinung nach als Engel Gottes, kennen lernen: so lernen wir ihn im Neuen Testamente in seiner *Dreiheit* kennen. Inwiefern nämlich der Geist Gottes der unerschöpfliche Grund von Allem, besonders der Grund vom Sohne ist, heiſst er *Vater;* inwiefern er sich mit der menschlichen Natur vermählt und dieselbe angenommen hat, heiſst er *Sohn;* inwiefern er urkräftig aus seinem Grunde hervortritt und den dem Grunde entfremdeten Menschengeist wieder zu demselben zurückzuführen sucht, heiſst er *heiliger Geist.* Diese *dreifache* Richtung des Geistes Gottes tritt nun bei der Taufe Christi zum ersten Male bestimmt und zugleich in die Sinne fallend hervor, so daſs sie allerdings ein Gegenstand der bildenden Kunst seyn kann. Wie sie aber ein solcher seyn soll, ist zum Theil schon aus dem bisher Gesagten abzunehmen; wir werden jedoch später an

seinem Orte wieder darauf zurückkommen und uns bestimmter darüber aussprechen.

3) *Stellen, die von dem Geiste Gottes, inwiefern er zur Erscheinung gekommen ist, handeln.*

a) Stellen, wo Jesus seinen Schülern den heiligen Geist nach seinem Weggange von der Erde verheifst.

Joh. 14, 26: *Aber der Tröster, der heilige Geist, welchen mein Vater senden wird in meinem Namen, derselbige wird es euch Alles lehren, und euch erinnern Alles defs, was ich euch gesagt habe.*

Joh. 15, 26: *Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird zeugen von mir.*

b) Diejenige Stelle, wo der heilige Geist wirklich über die Schüler Jesu kommt.

Apostelgesch. 2, 1—4: *Und als der Tag der Pfingsten erfüllet war, waren sie Alle einmüthig bei einander. — Und es geschah schnell ein Brausen vom Himmel, als eines gewaltigen Windes, und erfüllete das ganze Haus, da sie safsen. —* [*Und man sah an ihnen die Zungen zertheilet, als wären sie feurig; und er setzte sich auf einen Jeglichen unter ihnen*[7])]. — *Und wurden Alle voll des heiligen Geistes, und fingen an zu predigen mit andern Zungen, nachdem der Geist ihnen gab auszusprechen.*

Der in den beiden Johanneischen Stellen von Jesus an seiner Statt zwar verheifsene, aber vom Vater ausgehende (ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, *Joh.* 15, 26.) *heilige Geist,* auch *Geist der Wahrheit* (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) genannt, d. i. der alles vom Grunde Abgefallene, demselben Entfremdete wieder mit ihm in Zusammenhang, in Einstimmung

---

7) Bei Vers 3 hat wohl Luther den Sinn verfehlt. Es heifst eigentlich: *Und es erschienen ihnen gleichsam einzelne Feuerflämmchen, von denen sich eines auf einen Jeden unter ihnen niederliefs.* Διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, eigentlich: *gleichsam zertheilte, aus einander gerissene Zungen des Feuers,* d. h. Feuerflammen, weil nämlich die Flamme sowohl hinsichtlich der Form, da sie zugespitzt ist, als auch hinsichtlich der Bewegung, da sie auch leckt, mit der Zunge die gröfste Aehnlichkeit hat.

zu bringen sucht, kommt nun in der Apostelgeschichte wirklich zur Erscheinung. Es ist hier (Vers 2 und 3) von einer ähnlichen Naturerscheinung, einem ähnlichen Phänomen, als womit sich der Geist Gottes oder der heilige Geist auch bei der Taufe Christi verband, die Rede. *Gleichsam Feuer* (ὡσεὶ πυρός, Vers 3) heifst die Lichterscheinung, weil sie eben nicht blofses, gewöhnliches Feuer, sondern ein solches war, das eine höhere Bedeutung hatte, dem eine höhere Kraft, dem der heilige Geist inwohnte; denn die Apostel wurden alle voll des heiligen Geistes (ἐπλήσθησαν ἅπαντες πνεύματος ἁγίου, Vers 4). Dieses Phänomen ereignete sich nun hauptsächlich um der Apostel willen; denn sie bedurften theils der Kraft des heiligen Geistes, weil dieser nicht der alleinige Urheber ihres Daseyns, wie bei Jesu Christo, war, theils eines öffentlichen, in die Sinne fallenden Zeichens, weil damit, wie bei Jesu, ihre öffentliche, selbstständige Wirksamkeit ihren Anfang nehmen sollte. Allein es konnte auch bei den andern Menschen, die wenigstens die äufsere Erscheinung hatten bemerken und sie mit dem geistig kräftigen Auftreten der Apostel in Verbindung setzen können, leichter zur öffentlichen Anerkennung der Apostel als Gottesgesandten führen.

Nachdem wir nun die Offenbarungsurkunden in der Absicht durchgegangen haben, um die Natur und das Wesen Gottes, so wie dessen Erscheinung zu erforschen, und uns zwischen dem noch unerfüllten Anfangspuncte (1 *Mos.* 1, 2.) und dem ganz erfüllten Endpuncte (*Joh.* 4, 24.) der Offenbarung des eigentlichen Wesens Gottes *drei Hauptperioden der Gottesoffenbarungen und Gotteserscheinungen* begegnet sind, nämlich die *erste Periode* in dem Patriarchalischen und Mosaischen, die *zweite* in dem prophetischen, die *dritte* in dem Zeitalter Jesu Christi, die zu jeder Periode gehörigen Hauptstellen aber angeführt und unserm Zwecke gemäfs erklärt zu haben glauben: so könnten wir wohl damit unsere exegetischen Untersuchungen für geschlossen ansehen, um zu dem geschichtlichen Verlaufe, wie die Gotteserscheinungen in der Christlichen Zeit von Christlichen Künstlern aufgefafst und dargestellt worden sind, überzugehen. Allein es sind

uns doch noch *zwei Classen von Stellen* übrig geblieben, die eigentlich in keine der drei Perioden ausschliefslich gehören, sondern, obgleich wesentlich dem Zeitalter Jesu Christi zukommend, der Form nach theils die verschiedenen Perioden mit einander verbinden, theils in Alttestamentlicher anthropomorphistischer Prophetensprache auf eine geistigere Zukunft hindeuten. Wir können sie daher nicht ganz mit Stillschweigen übergehen. In die *erste Classe* gehören diejenigen Stellen, welche von der Verklärung Christi handeln, in die *zweite* diejenigen, welche sich in der Offenbarung Johannis finden.

Die Stellen, welche sich auf die Verklärung Christi beziehen, finden sich bei Matthäus 17, 1—13., Marcus 9, 2—13. und Lucas 9, 28—36.

Da das Ereignifs von den drei Evangelisten fast wörtlich übereinstimmend erzählt wird, so wollen wir deshalb nur einen, und zwar so weit als es für unsern Zweck erforderlich ist, hören.

Matth. 17, 1—6: *Und nach sechs Tagen nahm Jesus zu sich Petrum, und Jacobum, und Johannem, seinen Bruder, und führte sie beiseits auf einen hohen Berg. — Und ward verkläret vor ihnen, und sein Angesicht leuchtete, wie die Sonne, und seine Kleider wurden weifs, als ein Licht. — Und siehe, da erschienen ihnen Moses und Elias, die redeten mit ihm. — Petrus aber antwortete und sprach zu Jesu: Herr, hier ist gut seyn; willst du, so wollen wir hier drei Hütten machen, dir eine, Mosi eine, und Elias eine. — Da er noch also redete, siehe da überschattete sie eine lichte Wolke. Und siehe, eine Stimme aus der Wolke sprach: Diefs ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe, den sollt ihr hören. — Da das die Jünger hörten, fielen sie auf ihr Angesicht und erschraken sehr.*

Hier sehen wir *die drei Hauptrepräsentanten der Offenbarungen Gottes*, die zwar zeitlich von einander geschieden waren, aber geistig dennoch zusammen gehörten, auch auf eine sinnliche, in die Augen fallende Weise unter einer höhern Einheit zusammen vereinigt. Wir sehen nämlich Moses

der die Grundlage aller Offenbarung bildet, durch den das Wesen Gottes, das Geist ist, zuerst zur Erscheinung kommt; Elias, den feurigen Vertreter des Prophetenthums, der das bei Mose noch in Wolken und Rauchdampf eingehüllte Feuer zur lichten Flamme anfacht, der die bewegende und bewegte Mitte, die noch im Flusse begriffenen Offenbarungen Gottes vertritt; und endlich Jesum Christum, den Sohn Gottes selbst, welcher das Ende, das Ziel aller Gottesoffenbarungen ist, durch den wir zuerst die früheren Gotteserscheinungen in ihrem wahren Lichte erkennen, durch dessen Verklärung zuerst Moses und Elias mit verkläret werden.

Nachdem nun der Sohn Gottes in dem seiner göttlichen Natur so angemessenen Lichtglanze erschienen ist: so offenbart auch Gott selbst als Gott Vater seine besondere Nähe. Es überschattet die Anwesenden eine lichte Wolke (Vers 5), und aus derselben heraus vernehmen sie die erhabene, ihnen wohl verständliche Stimme des ewigen Vaters [8], in welcher er Christum für seinen geliebten Sohn erklärt. Ertrugen nun auch die drei Apostel die Verklärung Christi, so wie die Mitverklärung des Moses und Elias, mit sichtbarem Wohlgefallen (Vers 4): so konnten sie doch die Nähe Gottes des Vaters noch nicht anders als mit Schrecken ertragen (Vers 6). Ihr Verstand hatte schon Gott als den Vater der Liebe erkannt: allein ihr Herz fühlte noch den Gott des Schreckens, den Gott des Alten Testaments, der ein starker und eifriger Gott, der ein verzehrendes Feuer ist. Ihr Herz war also noch nicht ganz lauter und rein, sonst hätten sie nicht zu erschrecken und ihr Angesicht zu verbergen nöthig gehabt; denn Christus sagt (*Matth.* 5, 8.): *Selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen.* Diese Zeit mußte daher für sie sowohl, als auch für Andere noch kommen.

Die *letzte* oben angedeutete *Classe von Stellen*, die von Gotteserscheinungen handeln, findet sich nun in der *Offenbarung Johannis.* Dieses Buch als das einzige prophetische

---

8) Man vergleiche hiermit *Joh.* 12, 28—30. und die von der Taufe Christi handelnden Stellen, so wie die damit verbundenen Erklärungen.

im Neuen Testament enthält seinem wesentlichen Inhalte nach den endlichen Sieg des Christenthums über Judenthum und Heidenthum, schliefst sich jedoch der Form nach fast ganz den Propheten des Alten Testamentes an. Alles, was wir darin lesen, sind Visionen; so sind es denn auch die Erscheinnngen Gottes, deren Beschreibungen oft ganz wörtlich aus den prophetischen Büchern des Jesaias, Ezechiel und Daniel genommen sind. Man vergleiche z. B. *Offenbar. Joh.* 1, 13—15. 4, 1 ff. 20, 11. und andere Stellen mit den oben angezeigten prophetischen. Wir stellen deshalb die Johanneischen Stellen mit den prophetischen in eine Classe, und verweisen auch auf die bei denselben gegebenen Erklärungen.

So glauben wir denn alle die Hauptstellen, die sich in den heiligen Offenbarungsurkunden finden und von der Erscheinung Gottes handeln, angeführt und ihrem wahren Zusammenhange gemäfs erklärt zu haben. Wie sie nun im Verlaufe der Zeit von Christlichen Künstlern aufgefafst und bildlich dargestellt worden sind, oder werden sollten, oder es noch sollen, das sey jetzt unsere Aufgabe.

Geschichtlicher Ueberblick.

Werfen wir zuerst einen Blick auf den Ursprung der Kunst überhaupt, so wie der bildenden Kunst insbesondere: so finden wir fast bei allen Völkern, dafs sie unmittelbar aus der Religion hervorgegangen, also gleich Anfangs religiöse Kunst ist. So finden wir es, wie bei den in künstlerischer Hinsicht berühmtesten Völkern des Alterthums, z. B. den Indern, Aegyptern, Griechen, Etruskern und Römern, so auch bei den Christlichen Völkern. Der bildenden Kunst gingen nun zum Theil göttliche Offenbarungen, oder ein religiöser Glaube voraus, und diefs war meistens der Fall; zum Theil entwickelte sie sich neben fortwährenden göttlichen Offenbarungen durch das Wort, oder sie war selbst ein Theil der göttlichen Offenbarungen, bestimmt, die mündlichen

oder schriftlichen göttlichen Offenbarungen zu ergänzen und zu vervollständigen. Könnten wir nur alle angegebene Fälle bei den Völkern des Alterthums nachweisen! Der erste Fall findet, ohne die andern gerade auszuschliefsen, hauptsächlich bei den Christlichen Völkern Statt. Ihnen sind, oder sollten es wenigstens seyn, die göttlichen Offenbarungsurkunden, wie die lebendige Quelle ihres Glaubens und Lebens, so auch ein unversiegbarer Brunnen für die Kunst.

Obgleich nun zwar für den Christen zunächst das Neue Testament bestimmt war: so stand doch mit demselben das Alte Testament in zu enger Verbindung, in zu unmittelbarer Beziehung, es war zu sehr die historisehe Grundlage von Allem, was im Neuen Testament in seiner höchsten Kraft erschien, als dafs man dasselbe hätte ausschliefsen können. Und so geschah es denn auch, dafs man schon in den ersten Zeiten der Christlichen Kirche das Alte Testament mit den Neutestamentlichen Offenbarungsurkunden verband, und somit die gesammten heiligen Schriften oder die Bibel als ein zusammenhängendes Ganze betrachtete. Wenn man nun auch die erste und höchste Stelle unter den göttlichen Offenbarungsurkunden den Schriften des Neuen Testamentes anwies, und daraus, obgleich oft mit getrübtem Sinne, die Glaubenslehren, weniger die Sittenlehren [1]) zu bestimmen suchte: so fand doch dieses Festhalten an dieser ersten und höchsten Norm nicht immer bei der Entwickelung der Christlichen Kunstgegenstände Statt. Zwar fingen die Christlichen Künstler (besonders die Maler und Bildner) mit symbolischen Darstellungen, die sich auf das Neue Testament bezogen, an [2]), und suchten in denselben das Höchste der göttlichen Offenbarung anzudeuten: allein bald wandten sie sich doch von dem Höchsten und geistig Ersten im Symbol zum historisch Ersten in den göttlichen Offenbarungsurkunden, um dasselbe im Bilde darzustellen, und so versuchten sie noch

1) Wir erinnern hier nur an die Zeiten, wo man die zehn Gebote als den Inbegriff aller Christlichen Sittenlehren ansah.

2) Vergl. Friedrich Münter, *Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen.* Zwei Hefte. Mit Abbildungen. Altona 1825. 4.

einmal den Weg zurückzulegen, wie er schon in und mit der Zeit durch die göttlichen Offenbarungen zurückgelegt war. Keineswegës ist das so zu verstehen, als ob die Christlichen Künstler ganz aufgehört hätten, Neutestamentliche Gegenstände darzustellen, und nicht eher wieder zu solchen Darstellungen zurückgekehrt wären, als bis sie alle darstellbare Erzählungen oder Ereignisse des Alten Testamentes vom Anfange an zur Genüge dargestellt, sondern unsere Meinung geht nur dahin, dafs sich der Geist, womit sie ihre Kunstgegenstände auffafsten und darstellten, in geschichtlicher Folge auf gleiche Weise entwickelt habe, wie der Geist Gottes in den Offenbarungsurkunden sich kund gegeben. Dafs aber bei diesem Gange sehr viele Alttestamentliche Geschichten selbst zum Gegenstande der Darstellung gewählt wurden, war ganz natürlich.

Ob nun gleich dieser Entwickelungsgang der Christlichen Kunst überhaupt sich nachweisen läfst: so fällt er doch ganz besonders dann in die Augen, wenn wir zu erkennen suchen, wie der bildende Künstler die Gottheit anschaulich zu machen bemüht gewesen ist. Nach unsern biblischen Untersuchungen für diesen Zweck haben wir drei Hauptperioden gefunden, in denen sich Gott dem jedesmaligen Standpuncte der Menschen gemäfs geoffenbaret hat. Lag nun schon bei den biblischen Gottesoffenbarungen in jeder vorhergehenden Periode der Keim zu der folgenden: wie vielmehr werden wir diefs bei den Kunsterzeugnissen erwarten können, wo zwar allen Künstlern die ganze und volle Offenbarung Gottes vor Augen lag, es jedoch immer nur wenigen vergönnt war, dieselbe in ihrem wahren Lichte zu schauen, bis die Zeit gekommen seyn wird, wo alle Gott seinem Wesen nach erkennen und darstellen werden, wie er ist.

Was nun die künstlerische Darstellung der Gottheit betrifft, so nehmen wir *drei* Perioden an, welche den biblischen entsprechen. Die *erste* Periode beginnt mit dem Anfange der Christlichen Kunst und erstreckt sich bis in das dreizehnte Jahrhundert. Sie entspricht dem Patriarchalischen und Mosaischen Zeitalter. — Die *zweite* Periode fängt mit dem dreizehnten Jahrhundert an und geht bis auf unsere Zeit und

noch weiter hinaus, so lange die Katholische Kirche ihre Darstellungsweise von der Gottheit beibehält. Sie entspricht dem prophetischen Zeitalter. — Die *dritte* Periode liegt noch im Schoofse der Zeiten verborgen. Sie wird beginnen, und zwar nur durch den Protestantismus hindurch, sobald man sie erkannt hat. Sie entspricht dem Zeitalter Christi und des Evangeliums.

Erste Periode.

Von der symbolischen Darstellungsweise der Gottheit. Vom Anfange der Christlichen Zeit bis ins dreizehnte Jahrhundert.

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. So beginnt die Offenbarungsurkunde zu den Menschen zu sprechen. Auch für die Christen war im Anfange Himmel und Erde geschaffen, d. h. das Neue und das Alte Testament geoffenbart. Allein *die Erde war wüste und leer, und es war finster auf der Tiefe, und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.* Hatte sich nun zwar schon vorbildlich der Sohn Gottes auf dem Berge Tabor in seiner Herrlichkeit gezeigt, und daselbst den Mose und Elias, die Vertreter des Alten Bundes, mit seinem eigenthümlichen Glanze überstrahlt: so ward doch bei dem Tode Christi die Erde von Neuem wüste und leer, und es ward finster auf der Tiefe. Ja, was in der Urzeit noch nicht geschehen konnte, geschah jetzt; denn obgleich der Sohn Gottes wieder ins Leben zurückgekehrt war, so verliefs er doch bald darauf seine erlösete Erde, und kehrte gen Himmel zurück, von wo er gekommen war, und eine Wolke entzog ihn, so wie den klaren Himmel den Augen seiner Jünger. Aber mochte auch *Finsternifs den Erdkreis bedecken und Dunkel die Völker*; mochte der Himmel verschlossen seyn: *der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.* Und dieser Geist Gottes sprach, als der vom Sohne Gottes verheifsene Tag der Ausgiefsung des heiligen Geistes

erschien: *Es werde Licht, — und es ward Licht.* Licht wurde es mit einem Male in den Seelen der auserwählten Apostel. Sie erkannten mit Geistesaugen den Sohn in seinem Lichte, womit er Himmel und Erde erleuchtet, und so erkannten sie auch den Vater in seiner Herrlichkeit. Die Finsternifs war also für sie von der Erde verschwunden, und der Himmel hatte sich für sie von Neuem geöffnet. Mit diesem Lichte hatte sich nun die Kraft des Geistes Gottes, des heiligen Geistes, verbunden und ihren Seelen eine solche Fülle von Seligkeit verliehen, dafs sie unwillkürlich in andere, dafür empfängliche Seelen vermittelst des Wortes überwallte. Eine Zeitlang genügte diese Mittheilung der göttlichen Geistesgaben durch das lebendige Wort, so lange die Zahl der Theilnehmer an dem Gottesreiche, das Jesus Christus auf Erden gestiftet hatte, noch gering war. Es ging Alles von Herzen und Mund zu Mund und Herzen, ohne den geringsten Widerstand zu finden. Noch wurde der reine Lichtstrahl durch kein dazwischen liegendes Mittel getrübt. Allein dieser Zustand konnte natürlich nicht lange so bleiben. Das Gottesreich war nicht für eine kleine Zahl von Menschen, für ein einzelnes Volk bestimmt, sondern es sollten nach und nach alle Völker, alle Menschen daran Theil nehmen. Je gröfser aber die Zahl der Theilnehmer wurde, und je verschiedenartiger zugleich und zum Theil unreiner deren Sinn und Richtung war: desto gröfsern Widerstand mufste die Kraft des heiligen Geistes finden, desto mehrere Mittel mufste das reine Licht desselben durchbrechen, um, wenn auch etwas geschwächt und getrübt, in der doch immer nach Vereinigung mit Gott dürstenden Seele anzukommen.

Ohne nun hier auf alle Hemmungen, Schranken und Mittel, die der heilige, göttliche Geist zu durchbrechen hatte, Rücksicht nehmen zu können, wollen wir nur das Eine unserm Zwecke gemäfs näher ins Auge fassen, wie er das heidnische Element in der bildenden Kunst zu bewältigen gesucht hat.

Wir haben zuerst schon gesehen, wie beim Beginne des Gottesreiches, beim Entstehen der Christengemeinde,

der heilige Geist unmittelbar durch das lebendige Wort auf die für ihn empfänglichen Seelen einwirkte. Verbanden sich nun auch bald sinnliche, in die Augen fallende Gebräuche damit (ich will nur an die Agapen oder Liebesmahle erinnern): so war doch an eine Vermittelung des göttlichen Geistes durch die bildende Kunst so lange nicht zu denken, als die meisten Glieder der Christengemeinde Juden waren oder von Juden herstammten; denn es ist bekannt, wie sehr die Juden in Beziehung auf Gottesverehrung die bildende Kunst verabscheuten, und hier gerade den strengsten Gegensatz mit den Heiden bildeten. Mufsten sich nun auch Anfangs die Heiden, die zum Christenthume übertraten, der Jüdischen Ansicht fügen, und feierlich allem heidnischen Wesen, besonders der bildenden Kunst entsagen: so konnte diefs doch unmöglich so bleiben, als immer gröfsere Massen vom Heidenthume zum Christenthume übergingen. Die heidnische Kunst als solche konnte sich freilich mit dem Christenthume geradezu nicht verbinden, sie mufste erst untergehen, gleich dem Phönix, um in verjüngter Gestalt aus ihrer Asche in ein neues Leben zurückzukehren. Wenn auch das Jüdische Element im Christenthume in den ersten Jahrhunderten über das heidnische die Oberhand behielt: so suchte sich doch das letztere im Stillen immer mehr Anhang zu verschaffen. Das freie Bilden im Christenthume wurde nämlich zuerst symbolisch. Diefs mufste es aber auch zuerst nothwendig werden, einmal, um so wenig als möglich mit der ausgebildeten Kunst der Heiden gemein zu haben, und sodann, weil der verborgene tiefe Sinn des Symbols dem religiösen Leben der ersten Christen überhaupt, so wie ihrem Verhältnisse zum Heidenthume insbesondere entsprach. Gleichwie damals das Christliche Leben im Allgemeinen noch ein vor den Augen der Welt verborgenes war, so war auch die tiefe religiöse Bedeutung im Christlichen Symbole dem nicht in die Geheimnisse des Christenthums Eingeweiheten verborgen. Finden wir nun schon in den ersten Christlichen Jahrhunderten eine grofse Mannichfaltigkeit von Symbolen, und unter diesen die meisten, welche sich auf Jesum Christum beziehen (wie wenn er z. B. als Fisch oder als Fischer, als Löwe, als Lamm, als

guter Hirt in den verschiedensten Namenszügen und Monogrammen u. s. w. dargestellt wird): so finden wir doch in dieser Zeit der Verborgenheit der Christlichen Kirche noch keins, das Gott den Vater unmittelbar andeuten oder bezeichnen sollte. Noch war der höchste Ausspruch Jesu Christi: *Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten*, nicht getrübt. Noch erkannte man überall mit Geistesaugen die Nähe Gottes, ohne ihn mit leiblichen Augen schauen zu wollen. Allein so wie der Apostel Thomas nicht eher glauben wollte, daſs Jesus wirklich von den Todten auferstanden sey, bevor er dessen Nägelmale gesehen, seine Finger in die Nägelmale und seine Hand in die Seite desselben gelegt habe: so war auch die Zeit nicht mehr fern, wo man nicht eher an die Gottheit glauben wollte, als bis man sie mit den Augen gesehen oder mit den Händen betastet habe. So wie es sich nun Jesus Christus gefallen lieſs, daſs sich Thomas zuerst durch die Sinne von seinem Daseyn überzeugte, ihm jedoch dabei die Worte sagte (*Joh.* 20, 29.): *Dieweil du mich gesehen hast, Thoma, so glaubest du; selig sind, die nicht sehen und doch glauben:* so müssen auch wir uns zuerst eine Zeit gefallen lassen, wo man nicht eher an Gott glauben wollte, als bis man ihn im Sinnbild oder Bild gesehen habe. Und diese Zeit nahm ihren Anfang, als durch das Machtwort Kaiser Constantins des Groſsen die Christliche Religion ihrer Verborgenheit entrissen und zur Staatsreligion erhoben wurde.

Fand man bis auf diese Zeit die Christlichen Kunstproducte hauptsächlich in den Begräbniſskammern (Katakomben), an Hausgeräthen, Kleidungsstücken und Putzsachen, z. B. an Ringen: so traten sie seit dieser Zeit immer mehr in das öffentliche, und besonders auch, obgleich mit fortwährendem Widerspruch, in das kirchlich-öffentliche Leben ein. War ferner, wie schon bemerkt worden ist, bis hierher das Symbolische oder Sinnbildliche in der Christlichen Kunst das Vorherrschende: so hatte man sich doch auch schon nebenbei in bildlichen Darstellungen aus dem Neuen und Alten Testamente versucht; auch bildeten manche

symbolische Darstellungen, z. B., die des guten Hirten, einen leichten Uebergang dazu. Allein mit der Erhebung der Christlichen Religion zur Staatsreligion im grofsen Römischen Reiche fand der Uebertritt der Heiden zum Christenthum in immer gröfseren Massen Statt, und das in dasselbe gekommene heidnische Element erhielt dadurch ein bedeutendes Uebergewicht über das Jüdische. Die Zeit, wo beide Elemente in dem Geiste des Christenthums ihre volle Versöhnung erhalten würden, lag noch in weiter Ferne. Dieses heidnische Element suchte sich nun, wie in vielen andern Stücken, so auch besonders in der Christlichen Kunst geltend zu machen. Eine Folge davon war, dafs die bildlichen Darstellungen immer mehr in den Vordergund, dagegen die sinnbildlichen etwas mehr in den Hintergrund traten, ohne dafs letztere jedoch von dem freien Bilden jemals ganz ausgeschlossen wurden. Bestand nun auch das heidnische Element mit dem Jüdischen in dieser Periode, in den sogenannten Bilderstreitigkeiten der Morgenländischen Kirche, woran auch die Abendländische einen mittelbaren Antheil nahm, einen mehr als hundertjährigen, sehr ernsten und hartnäckigen Kampf: so mufste doch das Jüdische Element zuletzt unterliegen, und das heidnische machte sich um so mehr alle Vortheile des Siegers zu Nutze.

Mit den seit Constantin immer häufiger vorkommenden bildlichen Darstellungen aus der biblischen Geschichte, an die sich Begebenheiten aus der Entwickelungsgeschichte des Christenthums anschlossen, verbanden nun die Christlichen Künstler nicht selten symbolische Andeutungen der Gottheit. Das am häufigsten vorkommende Symbol derselben ist eine aus Wolken, oder aus dem ungetrübten Himmel herabreichende Hand: ein Symbol Gottes, das den Ausdrücken der heiligen Schrift überhaupt, so wie der unserer ersten geschichtlichen Periode parallel laufenden biblischen insbesondere entspricht. Ein ebenfalls, jedoch seltner vorkommendes Gottessymbol ist ein leerer oder gefüllter Kreisabschnitt des Himmels. Ist nun zwar die symbolische Darstellung der Gottheit die vorherrschende in dieser ersten Periode und dieselbe characterisirende: so finden wir doch auch schon

einzelne bildliche Darstellungen der Gottheit, als Vorboten der sich in der zweiten Periode vollkommen ausbildenden Darstellungsweise. Möge hauptsächlich neben andern Schriften das für unsern Zweck so reichhaltige Werk von Seroux d'Agincourt[3]) unsere allgemein aufgestellten Sätze im Besondern durch Beispiele unterstützen.

Diese Gottessymbole, die stets mit geschichtlichen oder auch allegorischen bildlichen Darstellungen in Verbindung stehen und als die Veranlassungen derselben anzusehen sind, befinden sich nun theils in den Kirchen, und hier vorzugsweise auf musivischen Gemälden oder Basreliefs, theils in Handschriften von biblischen oder andern Büchern, die mit Miniaturgemälden ausgeschmückt sind.

Bevor wir bei d'Agincourt die musivischen Gemälde betrachten, müssen wir zuerst eines Grabgemäldes aus dem Grabe des heiligen Marcellus und heiligen Petrus auf der *Via Labicana*, die Opferung Isaaks durch Abraham vorstellend, erwähnen[4]). Eine Hand, dem Todesstreiche wehrend, reicht aus wenigem Gewölk hervor. Die Zeit der Entstehung des Gemäldes ist weiter nicht angegeben. Es ist aber wahrscheinlich aus dem vierten Jahrhundert.

Hierauf werden die Mosaiken aus verschiedenen Kirchen Italiens mitgetheilt. Aus der Kirche St. Vital zu Ravenna vom Jahre 547 sehen wir zwei hierher gehörige Gemälde[5]). Das erste stellt das Opfer Abels dar. Nebst Abel ist auch der Priester der Patriarchalischen Zeit dabei gegenwärtig. Darüber reicht eine Hand aus Wolken hervor. Das zweite stellt wieder die Opferung Isaaks dar, wo gleichfalls eine Hand aus Wolken sichtbar ist. — Aus der Kirche *Sta. Agnese*, aufserhalb der Mauern Roms, aus dem siebenten

---

3) *Histoire de l'art par les monumens depuis sa décadence au IV. siècle jusqu'à son renouvellement au XVI. Ouvrage enrichi de* 325 *planches.* Tomes VI. Paris 1823. fol.

4) Vergl. D'Agincourt, T. V. Pl. 12. N. 5. und T. III. p. 9. — Aringhi, *Roma subterranea novissima* (Paris 1659. 2 Fol.), T. II. p. 123.

5) D'Agincourt, T. V. Pl. 16. N. 10. und 12. und T. III. p. 16. — Ciampini, *Vetera monimenta*, T. II. Pl. 21. p. 70. und Pl. 20. p. 69.

Jahrhundert[6]): die heilige Agnes, das Schwert unter ihren Füfsen, steht zwischen zwei Päpsten. Eine Hand reicht über ihrem Haupte aus Wolken hervor. — Aus der Kirche *St. Stefano rotondo* auf dem Berge Cölius zu Rom, vom Jahre 645: die Weihe des Kreuzes[7]). Das (Römische) Kreuz steht in der Mitte. Am Ende des obern Schenkels ist Christus im Brustbilde, worüber eine Hand aus Wolken hervorreicht. — Aus *Sta. Maria maggiore* zu Rom, vom Jahre 848: Maria mit dem Christuskinde auf dem Throne sitzend[8]). Zu beiden Seiten je zwei und zwei Apostel. Aus einem Deckengewölke reicht eine Hand hervor. — Aus der Kirche *Sta. Cecilia* zu Rom, vom Jahre 817: die heilige Jungfrau mit dem Christuskinde sitzend, umgeben von Heiligen und Engeln[9]). Unter derselben unter einem Halbkreisbogen Christus, auch von Heiligen umgeben. Ueber demselben reicht eine Hand aus Wolken hervor.

Von Bildnereien, deren wir nur wenige mittheilen können, findet sich auf einem Elfenbeintäfelchen *(Diptychon)* aus dem vierten Jahrhundert (Griechische Schule) eine zusammengesetzte Darstellung[10]). Zuerst der Tod Adams; dann wirft Kain den Abel mit Steinen todt. Darüber schwebt, in einen Kreis eingeschlossen, Jesus Christus im Brustbild. Also eine vermittelte bildliche Darstellung der Gottheit, weil der Künstler dieselbe unmittelbar noch nicht darzustellen wagte. Ferner sieht man die Schöpfung der Eva aus der Seite Adams, worüber eine Hand aus Wolken sichtbar ist. — Ein Basrelief von der Thüre der Kirche der heiligen *Maria in cosmedin* zu Rom, wahrscheinlich unter Hadrian I.

---

6) D'Agincourt, T. V. Pl. 17. N. 2. und T. III. p. 17. — Ciampini, T. II. Pl. 29. p. 117.

7) D'Agincourt, T. V. Pl. 17. N. 5. und T. III. p. 17. — Ciampini, T. II. Pl. 32. p. 111.

8) D'Agincourt, T. V. Pl. 17. N. 13. u. T. III. p. 18. — Ciampini, T. II. Pl. 53. p. 163.

9) D'Agincourt, T. V. Pl. 17. N. 14. und T. III. p. 18. — Ciampini T. II. Pl. 51. und 52. p. 156—162.

10) D'Agincourt, T. IV. Pl. 12. N. 1. p. 11. — Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, T. II. p. 161.

(772—795) gearbeitet [11]). Es ist ein mit Laubwerk geschmücktes (Griechisches) Kreuz, umgeben von den vier symbolischen Thieren der Evangelisten. In der Mitte des Kreuzes ist eine Hand abgebildet.

Gehen wir zu den Miniaturgemälden in den Handschriften über: so finden wir in einer Griechischen Genesis aus dem vierten oder fünften Jahrhundert auf der K. K. Bibliothek zu Wien folgende zwei Darstellungen [12]): Auf der einen suchen sich Adam und Eva, nachdem sie von der verbotenen Frucht gegessen, zu verstecken; auf der andern werden sie durch einen Engel aus dem Paradiese vertrieben. Ueber beiden Darstellungen reicht jedes Mal eine von einem bewölkten Kreisabschnitt eingeschlossene Hand, oder vielmehr ein Arm hervor. — In einem Griechischen Manuscripte der Geschichte Josua's aus dem siebenten oder achten Jahrhundert auf der Vaticanischen Bibliothek sieht man zwei Mal eine Hand aus Wolken hervorreichen [13]), obgleich es sonst darin an allegorischen Figuren, z. B. Flufsgöttern, nicht fehlt. — In einem Griechischen Kalender aus dem neunten oder zehnten Jahrhundert auf der Vaticanischen Bibliothek sieht man die Taufe Christi [14]). Christus wird von Johannes im Jordan getauft, umgeben von Engeln und Aposteln. Ueber Christus schwebt der heilige Geist in Gestalt einer Taube, und darüber sieht man eine aus einem lichten Kreisabschnitt herabreichende Hand. — In der Christlichen Topographie von Cosmas, einem Griechischen Manuscript aus dem neunten Jahrhundert auf der Vaticanischen Bibliothek, befinden sich zwei Gemälde [15]). Auf dem einen, die Himmelfahrt des Elias vorstellend, reicht eine mit Strah-

---

11) D'Agincourt, T. IV. Pl. 26. N. 10. p. 20. und Crescimbeni, *Storia di Sta Maria in cosmedin*, p. 113.

12) D'Agincourt, T. V. Pl. 19. N. 4. und 5. T. III. p. 21. und das Manuscript fol. I. p. 1. und 2.

13) D'Agincourt, T. V. Pl. 28. N. 12. und 16. und T. III. p. 26.

14) D'Agincourt, T. V. Pl. 31. N. 24. und T. III. p. 39. — *Menologium Graecorum* (Urbini 1727. 2 Vol. in fol.), T. II. Pl. 299. p. 26.

15) D'Agincourt, T. V. Pl. 34. N. 1. und 5. und T. III. p. 42.

len umgebene Hand aus Wolken hervor; auf dem andern, die Steinigung des Stephanus enthaltend, sieht man über demselben eine Hand mit einer Krone aus Wolken hervorreichen. — In der Bibel des heiligen Paulus aus dem neunten Jahrhundert erscheint Gott in der Geschichte Mose drei Mal, jedes Mal eine Hand aus Wolken hervorreichend [16]). Das erste Mal unterredet sich Mose mit Gott, bevor er zum König Pharao geht. Das zweite Mal empfängt er die Gesetztafeln aus Gottes Hand, und das dritte Mal nimmt ihn Gott zu sich in den Himmel, während ein Engel seinen Leichnam an seinen Ort bestattet. — In derselben Bibel des heiligen Paulus sieht man ferner die Himmelfahrt Christi und Scenen aus dem Leben des Apostels Paulus, wo jedes Mal Gott durch eine Hand symbolisch dargestellt ist [17]). — In einem Griechischen Manuscript des Jesaias aus dem neunten oder zehnten Jahrhundert in der Vaticanischen Bibliothek N. 755. sind zwei Gemälde, worauf Jesaias seine Weissagungen von Gott erhält [18]). Auf beiden reicht eine Hand aus Wolken hervor. Auf dem ersten stehen dem Propheten die Nacht und der Morgen (νύξ und ὄρθρος) als allegorische Figuren zur Seite; auf dem zweiten ist er von den Brustbildern der vier Hauptkirchenväter umgeben. — In einem Griechischen Manuscript aus dem zwölften Jahrhundert, Scenen aus dem Leben Jesu enthaltend, reicht auch, in der Scene: Christus am Oelberge, eine Hand aus Wolken hervor [19]).

Haben wir nun bisher schon unter den bildlichen Darstellungen, welche die Gottheit durch eine Hand symbolisch bezeichneten, auch einige angeführt, wo diese Hand in einen Kreisabschnitt eingeschlossen war, oder daraus hervorreichte: so wollen wir jetzt solche mittheilen, wo die Gottheit blofs durch einen lichten oder bewölkten Kreisabschnitt symbolisch bezeichnet ist. So sehen wir in einem Griechischen Kalender aus dem neunten oder zehnten Jahrhundert auf der

---

16) D'Agincourt, T. V. Pl. 41. N. 3. 4. und 6. und T. III. p. 49.

17) D'Agincourt, T. V. Pl. 42 N. 7. und 8. und T. III. p. 50.

18) D'Agincourt, T. V. Pl. 46. N. 1. und 2. und Tom. III. p. 52.

19) D'Agincourt, T. V. Pl. 57. N. 1. und T. III. p. 62.

Vaticanischen Bibliothek Miniaturen, Hinrichtungen von Märtyrern darstellend, über denen sich lichte Kreisbogen befinden[20]. — In der (schon genannten) Christlichen Topographie aus dem neunten Jahrhundert auf der Vaticanischen Bibliothek sieht man in der Geschichte von der Bekehrung des Paulus einen gefüllten oder bewölkten Kreisabschnitt, aus welchem zwei Lichtstrahlen auf den Paulus herabfahren[21]. Hier wird die Gegenwart Christi (nach *Apostelgesch.* 9.), wie sonst die Gegenwart Gottes, angedeutet. — In einem Evangelienbuche aus dem zehnten Jahrhundert in der Abtei zu Florenz befindet sich die Ausgiefsung des heiligen Geistes über die Apostel[22]. Oben ist ein lichter Kreisabschnitt, aus welchem Strahlen hervorgehen, sichtbar. — In der (jetzt abgebrannten) Kirche des heiligen Paulus aufserhalb der Mauern Roms sah man auf einem Frescogemälde aus dem eilften Jahrhundert, das die Begebenheit darstellte, wie auf das Gebet des Mose Manna vom Himmel fällt, oben mehrere lichte Kreisabschnitte, nach denen Mose sein Antlitz wendet.[23]. — Auf der bronzenen, im eilften Jahrhundert zu Constantinopel gearbeiteten Hauptthüre derselben eben genannten Kirche befindet sich unter andern sehr rohen Darstellungen auch die Taufe Christi[24]. Auf Christus, der von Johannes getauft wird, schwebt der heilige Geist in Gestalt einer Taube hernieder. Darüber ist ein lichter Kreisabschnitt.

Zum Schlusse unserer Betrachtung über symbolische Darstellungen der Gottheit, die im Bilde vorhanden sind, wollen wir noch zweier erwähnen, die wir nur durch eine Beschreibung kennen. Es sind Abbildungen der Dreifaltigkeit, die zu Anfange des fünften Jahrhunderts der Bischof Paulinus von Nola in den von ihm erbauten Kirchen zu Nola und Fundi hat malen lassen, mit beigeschriebenen

20) D'Agincourt, T. V. Pl. 32. N. 3. und 4. und T. III. p. 41.

21) D'Agincourt, T. V. Pl. 34. N. 6. und T. III. p. 42.

22) D'Agincourt, T. V. Pl. 47. N. 6. und T. III. p. 53. — Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, T. III. Part. I. Pl. 12.

23) D'Agincourt, T. V. Pl. 96. und T. III. p. 117.

24) D'Agincourt, T. IV. Pl. 13. und 14. N. 2. p. 14.

erklärenden Versen. Neben dem Bilde in der Kirche des heiligen Felix zu Nola stand:

Geheimnifsvoll erscheinet die Dreifaltigkeit:
Christus im Lamm, vom Himmel tönt des Vaters Stimm',
Und in der Taube schwebt der heil'ge Geist herab.
Das Kreuz umschlinget eine Kron' in lichtem Kreis,
Und die Apostel bilden dieser Krone Kron',
Sie stellen sich in einem Taubenchore dar.
Im Christ ist die Dreifaltigkeit vereiniget;
Doch hat besondre Zeichen die Dreifaltigkeit:
Durch Vaterstimm' und Geist ist Gott geoffenbart,
Das heil'ge Opfer deutet an so Kreuz als Lamm.
Reich und Triumph verkünden Purpur uns und Palm[25]*).*

Sehen wir hier die zweite Person in der Gottheit durch das Symbol des Lammes, so wie die dritte durch das Symbol der Taube dargestellt: so läfst sich wohl erwarten, dafs auch die erste Person, der Vater, symbolisch dargestellt war; denn der Ausdruck: *Vom Himmel tönt des Vaters Stimm'*, berechtigt uns zu dieser Annahme. Ganz wörtlich kann nun freilich der Ausdruck nicht verstanden werden; denn auf einem Gemälde eine Stimme wirklich hören kann man nicht, und kaum kann ich mir denken, dafs die Worte: *das ist mein lieber Sohn (hic est filius meus dilectus)* aus der Wolke hervorgehend geschrieben waren. Allein die Schallstrahlen, die mit den Lichtstrahlen die gröfste Aehnlichkeit haben, sind hier höchst wahrscheinlich durch letztere

25) Wir folgen hier der Uebersetzung von Carl Grüneisen in seiner Schrift: *Ueber bildliche Darstellung der Gottheit. Ein Versuch.* Stuttgart 1828. S. 76. Die Originalverse lauten nach S. Paulini *Opp.* Ed. Paris. 1685. 4. T. I. Epist. 32.: ad Severum, p. 206. also:

Pleno coruscat Trinitas mysterio:
Stat Christus agno, vox Patris coelo tonat,
Et per columbam Spiritus Sanctus fluit.
Crucem corona lucido cingit globo,
Cui coronae sunt corona Apostoli,
Quorum figura est in columbarum choro.
Pia Trinitatis unitas Christo coit,
Habente et ipsa Trinitate insignia:
Deum revelat vox paterna et Spiritus,
Sanctam fatentur crux et agnus victimam.
Regnum et triumphum purpura et palma indicant.

dargestellt. Wir haben uns also Gott Vater in der symbolischen Darstellung eines Kreisabschnittes, aus dem etwa einige Strahlen hervorgehen, zu denken, was auch mit der in jener frühern Zeit allgemein beliebten symbolischen Darstellungsweise am besten übereinstimmt. Neben dem Bilde in der Kirche zu Fundi stand:

Mühe der Heiligen wird mit Recht vom Lohne gefolget,
Herbes Kreuz von dem herrlichen Preis des Kreuzes, der Krone.
Er, der Göttliche selbst, der mit Kreuz und Krone voranging,
In dem himmlischen Haine des blühenden Paradieses
Steht unter blutigem Kreuz ein Lamm von blendender Weifse,
Christus, unschuldiges Opfer zum grausamen Tode gegeben;
Aber mit sanftem Flügel durchströmt ihm den offenen Mund der
Heilige Geist, und aus röthlicher Wolke krönt ihn der Schöpfer[26]*.*

Christum sehen wir auch hier symbolisch durch das Lamm dargestellt, so wie uns nicht minder der Ausdruck *Flügel* an die symbolische Darstellung des heiligen Geistes vermittelst einer Taube erinnert. Wir wären also auch wohl hier zu dem Schlusse berechtigt, dafs Gott Vater symbolisch dargestellt sey, und zwar so, dafs aus einer röthlichen Wolke eine Hand mit einer Krone hervorreiche, wie uns der Darstellungen mehrere vorgekommen sind[27].

---

26) Nach Grüneisen S. 77 f. Nach Paulinus p. 209 sq. also:
Sanctorum labor et merces sibi rite cohaerent,
Ardua crux, pretiumque crucis sublime, corona.
Ipse Deus, nobis princeps crucis atque coronae,
Inter floriferi coeleste nemus paradisi
Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno,
Agnus ut innocua iniusto datus hostia leto,
Alite quem placida Sanctus perfundit hiantem
Spiritus et rutila Genitor de nube coronat.

27) z. B. D'Agincourt, T. V. Pl. 34. N. 5. u. a.

Wir haben nun bisher durch viele Beispiele von Abbildungen zu zeigen gesucht, wie sich das heidnische Element der bildenden Kunst im Christenthume, besonders in Beziehung auf die Darstellung des höchsten Wesens, auf eine ganz naturgemäfse und der göttlichen Offenbarungsurkunde entsprechende Weise entwickelt hat. Wir sahen, wie Anfangs die religiösen Beziehungen, mit Ausnahme der Gottheit selbst, worauf sich ja mittelbar dennoch Alles bezog, von den Christlichen Künstlern gröfstentheils durch das Symbol festgehalten wurden. Hierauf bemerkten wir, dafs, als sich die Kunst immer mehr in historisch-bildlichen Darstellungen versuchte, man die Grundursache aller dieser Begebenheiten gleichfalls dem Auge sichtbar darzustellen strebte. Und so wurde auch das Wesen Gottes zuerst wieder im Symbol erfafst, dessen Ausdrucksweisen nach unsern Beispielen theils ein lichter oder bewölkter Kreisabschnitt, theils eine Hand, theils Beides mit einander in Verbindung war. Der Kreisabschnitt deutete zunächst den Himmel, den Lichtraum an, als den besondern Aufenthaltsort Gottes, und somit Gott selbst, inwiefern sein Wesen, das Geist ist, denselben erfüllt. Also der Kreisabschnitt, wiewohl er in künstlerischer Hinsicht ein rohes Symbol war, deutete dennoch Gott als Geist an. Die Hand wies schon auf eine besondere Richtung, auf eine Eigenschaft des Geistes Gottes, nämlich auf seine Allmacht hin, wodurch also Gott als Schöpfer bezeichnet wurde. Nehmen wir nun die beiden göttlichen Symbole, den Kreisabschnitt und die Hand, als mit einander verbunden an: so haben wir Gott als schaffenden Geist. Und diese Beziehung Gottes entspricht auch vollkommen der ersten Periode der Entwickelung des Christlichen Princips, so wie sie schon der ersten Offenbarungsperiode des göttlichen Wesens überhaupt entsprochen hat. Das Christliche Princip mufste zuerst zum Seyn gelangen. Es mufsten lauter neue Formen entstehen. Es mufste sich also, wie in allen andern in das Christenthum aufgenommenen Elementen, so auch in der bildenden Kunst zuerst ein fester Typus bilden. Somit characterisirt denn das in dieser Periode auf Christlichen Kunstdenkmälern am häufigsten vorkommende

Symbol der schaffenden Gottheit auf das Bestimmteste die ganze Periode selbst.

Ob nun gleich das heidnische Element der bildenden Kunst im Christenthume sich durch diese Gottessymbole ganz naturgemäfs entwickelt hat: so läfst sich doch schon zum Voraus vermuthen, dafs dieser ruhige Entwickelungsgang, diese Mäfsigung von allen Christlichen Künstlern nicht immer werde beobachtet worden seyn. Lag auch dem Christlichen Künstler das ganze Heidenthum, besonders nach den Ueberresten der bildenden Kunst, gleich einem *Cadaver* oder *caput mortuum* vor Augen: so konnte es doch nicht fehlen, dafs sich manches Todte bei seinem Anschauen belebte und ihn ansprach. Und auf diese Weise läfst es sich leicht erklären, wie sich ein Künstler versucht fühlen konnte, die in diesem Zeitraume gewöhnliche symbolische oder sinnbildliche Darstellungsweise der Gottheit zu verlassen, und diese wirklich im Bilde, und zwar im Bilde des Menschen darzustellen, besonders wenn er erwog, dafs ja den Propheten Gott schon im Bilde, und zwar ebenfalls im Bilde des Menschen erschienen war, so dafs alle weitere Bedenklichkeiten hinwegfielen und das Unternehmen selbst als vollkommen gerechtfertigt erscheinen mufste. So finden wir also schon in dieser ersten Periode einzelne bildliche Darstellungen der Gottheit, wenn auch die vollkommene Ausbildung dieser Ansicht in die zweite Periode gehört. Was sich nun von vorbereitenden Spuren dieser Darstellungsweise noch vorfindet, wollen wir gleichfalls angeben, und hier sey wiederum d'Agincourt unser hauptsächlichster Gewährsmann.

So finden wir z. B. schon zwei bildliche Darstellungen der Gottheit aus dem fünften Jahrhundert, Mosaikgemälde in der Kirche *Sta. Maria maggiore* zu Rom. Das erste stellt Josua's Belagerung von Jericho dar, wo Gott in Menschengestalt zur Hälfte des Körpers aus einer Wolke erscheint[28]). Das andere zeigt, wie Melchisedek dem über

28) *Josua* 5. Siehe D'Agincourt, T. V. Pl. 14. N. 3. T. III. p. 14 und Ciampini, *Vetera monimenta*, T. I. Pl. 62. Fig. 2. p. 222.

fünf Könige siegreich zurückkehrenden Abraham Brod und Wein entgegenbringt, wo ebenfalls Gott zur Hälfte des Körpers aus Wolken hervorsieht [29]). Auf beiden Gemälden ist Gott bekleidet, um das Haupt von einem Heiligenschein umgeben, jedoch nur mit einer Hand dargestellt. Diese bildliche Darstellung der Gottheit ist wahrscheinlich die Nachbildung eines Basreliefs an der Trajanssäule, wo Jupiter dem Heere des Trajan fast eben so, nur künstlerisch vollkommener gearbeitet, erscheint [30]). — In der schon mehrmals genannten Bibel des heiligen Paulus aus dem neunten Jahrhundert befinden sich neben den sinnbildlichen Darstellungen der Gottheit auch bildliche Darstellungen derselben. So sehen wir in der Geschichte der ersten Eltern Gott in menschlicher Gestalt sechs Mal dargestellt [31]): 1) wie er den Adam schafft; 2) wie der erschaffene Adam vor ihm steht; 2) wie er aus Adams Ribbe die Eva schafft; 4) wie die erschaffene Eva vor ihm steht; 5) wie Adam und Eva zusammen vor ihm stehen; 6) wie er Beiden erscheint, nachdem sie von der verbotenen Frucht genossen haben und beschürzt sind. Gott ist auf allen Darstellungen unbärtig, mit einem weiten Gewande bekleidet, das erste Mal ohne Heiligenschein, die fünf andern Male mit einem solchen dargestellt. — In derselben Bibel finden sich noch zwei bildliche Darstellungen der Gottheit [32]). Die erste zeigt die Vision des Ezechiel. Gott sitzt auf einem Throne, umgeben von den vier symbolischen Thieren und vielen Seraphinen. Er hat einen Heiligenschein um das Haupt, ist unbärtig und hält in der Linken ein Buch. Die andere Darstellung ist fast dieselbe, nur mit apokalyptischen Vorstellungen untermischt. Gott, der, wie Christus, mit einem langen Haupthaare, mit wenig Bart um Mund und Kinn u. s. w. abgebildet ist, sitzt auf einem Throne, rings umgeben von vier

29) 1 *Mos*. 14. Siehe D'Agincourt, T. V. Pl. 15. N. 5. T. III. p. 15. und Ciampini, T. I. Pl. 50. p. 212.

30) D'Agincourt, T. V. Pl. 14. N. 1.

31) D'Agincourt, T. V. Pl. 41. N. 2. und T. III. p. 49.

32) D'Agincourt, T. V. Pl. 42. N. 1. und 5. T. III. p. 50.

Propheten, so wie von den vier Evangelisten (mit ihren symbolischen Thieren), die im Begriff sind, ihre Evangelien zu schreiben, welche ihnen Gott eingiebt. — Ein den eben genannten ähnliches Gemälde: Gott Vater auf einem Throne sitzend, umgeben von den vier symbolischen Thieren, ganz nach Ezechiels Vision, liefs im zehnten Jahrhundert der Abt Wernher zu Fulda (969—982) in einer daselbst von ihm erbauten Kapelle über den Hauptaltar setzen[33]. — Noch sieht man ein musivisches Gemälde aus dem eilften Jahrhundert über dem Porticus der Marcuskirche zu Venedig, wie Gott aus der Ribbe des schlafenden Adam die Eva bildet[34]. Gott ist als unbärtiger Mann von mittlern Jahren dargestellt. Mit der Rechten nimmt er knieend eine Ribbe aus Adams Seite, in der Linken hält er ein Kreuz. Zanetti und mit ihm d'Agincourt erklären dieses Gemälde für die Frucht aus einem Zeitalter der Unwissenheit. — Endlich finden wir noch bei d'Agincourt die Abbildung eines Basreliefs über der Seitenthüre rechts vom Haupteingange der Kathedrale zu Modena, nach einer Inschrift: von Clarte Viglielmo, aus dem zwölften Jahrhundert, gleichfalls die Schöpfung der Eva aus der Seite Adams darstellend[35]. Gott fafst die Eva mit seiner Linken bei der Hand, die Rechte hält er emporgehoben. (Zu wem?) Das Ganze, obgleich auf der Grenzscheide dieser und der folgenden Periode stehend, ist dennoch sehr roh und unvollkommen.

Durch die eben angeführten wenigen Beispiele von bildlichen Darstellungen der Gottheit wird also unser früher aufgestellter Satz bestätigt, dafs sie entweder Erinnerungen aus dem Heidenthume, oder wirkliche Nachbildungen der

---

33) Fiorillo, *Geschichte der zeichnenden Künste in Deutschland und den vereinigten Niederlanden*, B. I. S. 51 ff. und Brower, *Antiq. Fuldens.* Lib. II. p. 123.

34) D'Agincourt, T. V. Pl. 18. N. 4. T. III. p. 19. und Zanetti, *della Pittura Veneziana*, p. 562.

35) D'Agincourt, T. IV. Pl. 21. N. 6. p. 17. und Vedriani, *Raccolta de Pittori*, *Scultori ed Architetti Modenesi*. Modena 1662. 8. p. 17. und 18.

prophetischen Visionen, oder analoge Darstellungen derselben waren.

Das heidnische Element der bildenden Kunst im Christenthume, das in demselben mit der Zeit seine Vergeistigung und Versöhnung zu erlangen bestimmt ist, lag in einem unruhigen Morgenschlummer, streng bewacht von dem negativen Jüdischen Elemente, das jeden Anlafs zu seinem Erwachen ängstlich abzuwehren suchte. Allein was das Jüdische Element zu verhüten suchte, geschah gerade durch dasselbe veranlafst. Es erschien nämlich, obschon wider seinen Willen, dem heidnischen Elemente der bildenden Kunst im Traume, und zwar in den prophetischen Traumgesichten von der Gottheit, die seine rege Phantasie so einnahmen und zugleich so stark aufregten, dafs sein Schlummer immer unruhiger wurde, ja, dafs es von Zeit zu Zeit seine Augen aufschlug, wachend fortträumte, aber die Augen auch bald wieder schlofs, bis es nach mehrmaligem Erwachen endlich in der folgenden Periode zwar ganz wach blieb, aber sein Wachen doch nur ein fortgesetztes Träumen war.

Nachdem wir nun bisher eine Uebersicht von den noch vorhandenen bildlichen Darstellungen in unserer ersten Periode gegeben haben: so sey es uns jetzt noch vergönnt, um das Gemälde zu vollenden, die Stimmen der bedeutendsten kirchlichen Schriftsteller jener Zeit deshalb zu vernehmen[36]).

Das lange Schweigen über diesen Gegenstand, welches sich am natürlichsten dadurch erklären läfst, dafs keine Veranlassung es zu brechen da war, wurde zuerst, nach den uns

---

36) Man vgl. hier besonders Grüneisen, a. a. O. von S. 78—90, und Ignaz Heinrich von Wessenberg, *Die Christlichen Bilder, ein Beförderungsmittel des christlichen Sinnes* (2 Bde. 1827), besonders Beilage A.: *Zusammenstellung einiger Auszüge aus merkwürdigen Urkunden der Kirchengeschichte in Betreff des Gebrauchs und der Verehrung der Bilder*, deren Vorarbeiten wir nach unserm Zwecke benutzen werden. Grüneisen ist ein Gegner, Wessenberg ein Vertheidiger der bildlichen Darstellung der Gottheit.

bekannten Stellen, von Augustin[37]), Bischof zu Hippo († 430), gebrochen. Er geht von den drei Personen in der Gottheit oder der Trinität aus, erklärt sie für unsichtbar und geistig, und daher körperlich oder im Bilde für undarstellbar. Hierauf geht er zu dem Bilde, wo Christus zur Rechten des Vaters, und also der Vater dem Sohne zur Linken sitzend dargestellt werde, über, was er tadelt, weil der Sohn in seiner höchsten Seligkeit sich selber genug sey, und, so zu sagen, den Vater in sich, nicht aber neben sich habe. Augustin erlaubt also nur die bildliche Darstellung des Sohnes, aber nicht des Vaters. — Theodoret, Bischof von Tyrus († nach 450) erklärt[38]), dafs man nach Gottes Gebote von ihm, dem Unsichtbaren, kein Bild machen solle; denn es sey geradezu unmöglich, Gott, weil er seiner Natur nach unsichtbar und daher undarstellbar sey, bildlich darzustellen. — Der als eifriger Bildervertheidiger bekannte und deshalb von Leo dem Isaurer seines Amtes entsetzte Germanus, Patriarch von Constantinopel, schreibt (um 727) in mehrern Briefen[39]), dafs seine Partei kein Bildnifs von der unsichtbaren Gott-

37) *De fide et symbolo*, Cap. VII. — *Epist.* 222., *ad Consentium: Si Trinitas sic est invisibilis, ut nec mente videatur, multo minus de illa hujusmodi opinionem habere debemus, ut eam rebus corporalibus vel corporalium rerum imaginibus similem esse credamus. — Non ita putandum est, Dominum sedere ad dextram Patris, ut ei Pater ad sinistram sedere videatur. In illa quippe beatitudine, quae omnem superat humanum intellectum, sola dextera est, et eadem dextera ejusdem beatitudinis nomen est.*

38) *Quaest. in Deut.* Interrog. I.: *Διδάσκει (Μωσῆς) αὐτοὺς, ὡς — ὁ τῶν ὅλων — Θεὸς — — νενομοθέτηκεν, ἵνα μηδεμίαν εἰκόνα κατασκευάσωσι τοῦ ἀοράτου Θεοῦ. διδάσκει δὲ καὶ, ὡς πάμπαν ἀμήχανον θείαν εἰκόνα κατασκευάσαι. οὐ γὰρ μόνον ἀόρατον ἔχει τὴν φύσιν, ἀλλὰ καὶ πάμπαν ἀπερίγραφον.*

39) z. B. in seinem Briefe an den Bischof Johannes von Synada in Phrygien: *Οὐδὲ γὰρ τῆς ἀοράτου Θεότητος εἰκόνα, ἢ ὁμοίωμα, ἢ σχῆμα, ἢ μορφήν τινα ἀποτυποῦμεν.* Siehe Mansi, *Conciliorum Collect.* T. XIII. p. 101. Aehnliche Aeufserungen finden sich auch in seinem Briefe an den Bischof Thomas von Claudiopolis. Siehe Mansi, T. XIII. p. 107 sqq., vornehmlich p. 120.

heit unter irgend einer Gestalt weder verfertige noch dulde. — Der das Bilderstürmen **Leo's** mifsbilligende Römische Bischof **Gregor II.** äufsert sich dennoch in einem (nach 730 geschriebenen) Briefe an den Oströmischen Kaiser, worin er alle andere bildliche Darstellungen vertheidigt, über Bilder Gottes also[40]: „Warum wir den Vater unsers Herrn Jesu Christi nicht sichtbar darstellen und malen, geschieht deshalb, weil wir ihn (durch Anschauen) nicht kennen, und Gottes Natur sichtbar nicht vorgestellt noch gemalt werden kann." — Eine gleiche Ueberzeugung hat auch der eifrigste Bildervertheidiger, **Johannes von Damascus** († 754), der sich unter Anderm also ausspricht[41]: „Wer kann wohl ein Bild von dem unsichtbaren, unkörperlichen, undarstellbaren und jeder Gestalt ermangelnden Gott entwerfen? Es ist demnach der gröfste Unsinn und Frevel, die Gottheit abzubilden." Ferner: „Wie kann ein Bildnifs von dem Unsichtbaren entworfen, wie der Körperlose mit Farben gemalt werden?" Endlich: „Die Natur Gottes ist allein undarstellbar, und sie ermangelt jeder Form oder Gestalt." — In der von **Carl dem Grofsen** gegen die zweite Nicänische Synode vom Jahre 787 veranlafsten Widerlegungsschrift *(Libri Carolini)* vom Jahre 790 heifst es[42]. „Wenn Gott

---

40) *Epist. I. ad Leonem Isaurum Imperatorem: Cur tandem Patrem Domini Jesu Christi non oculis subjicimus ac pingimus? Quoniam, quis sit, non novimus, Deique natura spectanda proponi non potest ac pingi.* Siehe **Baronii** *Annal. eccles.* ed. Antv. 1618. T. IX. p. 68. **Mansi**, T. XII. p. 964.

41) *De orthod. fide*, Lib. IV. Cap. 17.: *Τοῦ ἀοράτου καὶ ἀσωμάτου καὶ ἀπεριγράπτου καὶ ἀσχηματίστου Θεοῦ τίς δύναται ποιήσασθαι μίμημα; παραφροσύνης τοίνυν ἄκρας καὶ ἀσεβείας τὸ σχηματίζειν τὸ θεῖον.* — *De imagin. Orat. I.: Πῶς εἰκονισθήσεται τὸ ἀόρατον; πῶς εἰκασθήσεται τὸ ἀνείκαστον; πῶς γράφησεται τὸ ἄποσον καὶ ἀμέγεθες καὶ ἀόριστον; πῶς ποιωσθήσεται τὸ ἀνείδεον; πῶς χρωματουργηθήσεται τὸ ἀσώματον;* — *Orat.* III.: *Ἡ δὲ θεία φύσις ἀπερίγραπτός ἐστι μόνη, καὶ παντελῶς ἀνείδεος, καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀκατάληπτος.*

42) Lib. II. Cap. 16.: *Si Deus incorporeus est, necesse est ut corporaliter pingi non possit. Igitur invisibilis est, et incorporeus prorsus corporalibus materiis pingi non potest.* Diefs Buch ist oft gedruckt. Vgl. **Gieseler**, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 2. B. 1. Abth. (3. Auflage 1831) S. 76.

körperlos ist, so kann er auch mit einem Körper nicht gemalt werden. Er ist also unsichtbar und als ganz unkörperlich kann er nicht durch körperliche Formen dargestellt werden." — Der den Bildern sonst gewogene Bischof Jonas von Orleans verbietet in seiner Schrift gegen den Bischof Claudius von Turin[43]) jede bildliche Darstellung Gottes, damit man nicht in Versuchung komme, ihn, den Unendlichen und Unsichtbaren, für körperlich zu halten.

Aus dieser kurzen Uebersicht von Hauptstellen aus Christlichen Schriften über bildliche Darstellung der Gottheit, die sich leicht noch vermehren lassen, geht schon hinlänglich hervor, dafs zwar einzelne Versuche, Gott bildlich darzustellen, gemacht worden sind, was ja auch die von uns angeführten Beispiele darthun, dafs sich jedoch noch keine billigende Stimme vernehmen läfst. Denn selbst die eifrigsten Vertheidiger der religiösen Bilder, welche die Bildnisse Christi, der Maria und der übrigen Heiligen, so wie die biblisch-geschichtlichen Darstellungen in Schutz nehmen, erklären, dafs eine bildliche Darstellung Gottes des Vaters seiner Natur und seinem Wesen, das nur Geist, das unsichtbar und daher undarstellbar sey, widerstrebe. Mit diesen Aussprüchen kirchlicher Schriftsteller stimmen aber auch, so viel wir wissen, alle Synodalbeschlüsse über Bilderverehrung, negativer Weise, indem sie der Bilder Gottes gar nicht erwähnen, überein[44]).

Wir schliefsen daher unsere erste Periode mit dem Ausspruche des gemüthlichen Vertheidigers der bildlichen Darstellung der Gottheit, des Freiherrn von Wessenberg[45]):

---

43) *De cultu imaginum adv. Claudium Taurinensem,* L. I.: *Verum est sanaeque fidei congruentissimum, nullam prorsus similitudinem omnium, quae in coelo, vel quae in terra, vel quae subter terram sunt, faciendam, cui cultus aut adoratio, quae soli Deo debetur, quodammodo exhibeatur. Quia igitur Deus ubique est omniaque continet et nusquam continetur, estque invisibilis (teste Apostolo) omni creaturae eius, idcirco ne corporeus credatur, et horum, quae dicta sunt, similitudinem nobis facere inhibetur.* Siehe *Bibl. Patrum Coloniensis* T. IX. P. I. p. 94. (Lugdun. Vol. XIV. p. 171.)

44) Man vgl. deshalb Grüneisen a. a. O. S. 89, wo die Beweisstellen zu finden sind.

45) *Die christlichen Bilder,* Beilage A.

„Das christliche Alterthum war überhaupt solchen Bildern (nämlich von Gott selbst oder dem Vater) nicht hold.“

Zweite Periode.

Von der bildlichen Darstellung der Gottheit. Vom dreizehnten Jahrhundert bis auf unsere Zeit.

Um zunächst den Zeitabschnitt, der den vergangenen Zeitraum beschliefst und den kommenden eröffnet, in seinem rechten Lichte zu erkennen, wird es nothwendig seyn, durch einen Rückblick auf die Vergangenheit die Ursachen anzudeuten, die denselben herbeigeführt haben.

Nach langem Kampfe des heidnischen Elementes mit dem Jüdischen im Christenthume hatte das erstere, Anfangs im Geheimen, bald aber, seit den Bilderstreitigkeiten, in offener Fehde mit dem letztern, endlich im neunten Jahrhundert auf der von der Kaiserin Theodora zu Constantinopel im Jahre 842 gehaltenen ökumenischen Synode den vollständigsten Sieg davon getragen. Waren nun während der Zeit des Bilderstreites im Morgenlande viele Bilder vernichtet worden[46]: so wurden sie nach derselben mit desto gröfserem Eifer wieder hergestellt, jedoch ganz in derselben Form, nach demselben Typus der zu Grunde gegangenen, worüber die Geistlichen streng wachten. Man wollte also zunächst nur dasjenige, was man verloren hatte, wieder herstellen. Diesen Weg betrat vorzugsweise die Morgenländische Kirche, während die Abendländische noch vor der Hand ihrer eigenen, etwas rohen Weise folgte. Hatte nun die Christliche Kunst ihr Seyn glücklich erkämpft, hatte sie sich zugleich in mannichfaltigen Formen erwiesen: so konnte sie wohl bei dem beständigen Wiederbilden derselben Gegenstände zu einer grofsen Handfertigkeit ge-

46) Die Abendländisch-Römische Kirche, an deren Spitze der Römische Bischof oder Papst stand, war den Bildern immer befreundet geblieben.

langen. Diefs war in der Morgenländischen Kirche, die sich immer mehr auf Constantinopel beschränkte, der Fall; die Kunst mufste sich jedoch zuletzt von der Natur immer mehr entfernen und, so zu sagen, bei lebendigem Leibe erstarren und zu einer Mumie werden. Diese Weise sagte nun bis zum Jahre 1000 der ganzen Christenheit zu, wo dieselbe nach einer unrichtigen Schriftauslegung den Untergang der Welt, das Ende aller Dinge fürchtete. Zwar ging das gefürchtete Jahr glücklich vorüber, und man söhnte sich mit dem Leben bald wieder aus, ja, man gewann es wieder recht lieb: allein mit der Kunst blieb es vor der Hand noch beim Alten.

Um dieselbe theils aus ihrem rohen Zustande, wie im Abendlande, theils aus ihrer Erstarrung, wie im Morgenlande, zu einem neuen, höhern Leben zu erwecken, bedurfte es noch anderer und stärkerer Reizmittel. Als das bedeutendste, fast alle übrige in sich begreifende nennen wir die mit dem Ende des eilften Jahrhunderts beginnenden und gegen 200 Jahre dauernden Kreuzzüge. Sie sind zwar einestheils ein grofses, Alles verschlingendes Grab, anderntheils jedoch geht aus ihnen ein neues Leben hervor. Durch sie kamen die entferntesten Völker mit einander in Berührung und weckten gegenseitig die im Innern schlummernden Kräfte. Lernte hier der Muselmann in den vielfältigen Kämpfen mit den Christen und in dem endlich erfolgten völligen Siege über sie vorzugsweise seine physische Kraft kennen: so erhielt dagegen, neben körperlicher Kraftentwickelung, das empfängliche Gemüth des Germanisch-Christlichen Kreuzfahrers so viele fruchtbare Keime von dem Himmel und der Erde des Morgenlandes, dafs sich die Völker des Abendlandes noch Jahrhunderte lang an der Blüthe der nach und nach aufgehenden Saat erfreuen konnten. Regte auf der einen Seite das Schauen des Landes, wo der Heiland gelebt und gelitten hatte und zur Erlösung der Menschen gestorben war, ganz besonders die Seele des Christlich-frommen Kämpfers auf, und erfüllte sie mit lebendigen Bildern von ihm selber, so wie von seinen Aposteln und allen Heiligen und Frommen, die mit, vor und nach ihm diesen geweihten Boden betreten hatten: so gaben auf der andern Seite die vielen

neuen Länder, welche die Kreuzfahrer durchwanderten, sammt den Sitten und Gebräuchen, den Künsten und Wissenschaften ihrer Bewohner, dem Geiste die mannichfaltigste Nahrung. Weckte nun dieser Völkerverkehr und Ideenaustausch in dem Abendländer im Allgemeinen die schlummernden Lebensgeister: so war wieder die nähere Bekanntschaft mit Constantinopel, dem sich die Kreuzfahrer Anfangs als Freunde und natürliche Bundesgenossen, nachher aber, namentlich die Venetianer, als ihre Oberherrn näherten, für die weitere Entwickelung der Christlichen Kunst von der höchsten Bedeutung und von den ausgebreitetsten Folgen.

Zwar roh, jedoch unverbildet bei grofsen innern Anlagen bedurften die Abendländischen oder Römisch-Katholischen Künstler bei der allgemeinen Aufregung jener Zeit nur einer geringen Anregung, um ihre schlummernden Kräfte auf ihre Weise zu äufsern. Und diese Anregung erhielten sie eben von den Morgenländischen oder Griechisch-Katholischen Künstlern und ihren Kunstwerken, deren Mittelpunct Constantinopel war. Konnten nun zwar die Morgenländer keine vollendeten Kunstideale aufstellen, so waren sie doch den Abendländern, wie an Kunstfertigkeit, so auch an reinerer Auffassung der Kunstgegenstände bei Weitem überlegen. Und Mehr bedurfte der Römisch-Germanische Abendländer nicht, um die in seiner Seele schlummernden, im Keime verborgenen Ideale zu entwickeln.

Aus dieser glücklichen Verbindung der Griechischen oder Byzantinischen mit der Römisch-Germanischen Kunst sehen wir nun bald ein Geschlecht hervorgehen, das sich so muthig und kräftig fühlte, dafs seine Kraftäufserungen oft an Uebermuth grenzten. Die ersten bedeutenden Spuren dieser neuen Kunstentwickelung finden wir schon zu Anfange des dreizehnten Jahrhunderts in Italien, und hier besonders in den Städten Pisa, Siena und Florenz (wo ich nur an die Patriarchen der neuern, wieder erwachten Kunst, an die Maler Cimabue und Giotto und an den Bildner Nicola von Pisa erinnern will), so wie auch bald am Niederrhein, wo Cölln und Mastricht die ersten Mittelpuncte der Deutsch-Niederländischen Kunst bildeten.

Bei dieser so raschen Erstarkung der bildenden Kunst konnte es nicht fehlen, dafs dem Künstler bald keine Aufgabe mehr zu schwer zu lösen schien, ja, dafs sogar in dem kühnen Streben, das Unmögliche möglich zu machen, für ihn der höchste Reiz lag. Wir werden es daher ganz natürlich finden, dafs von jetzt an die bildliche Darstellung Gottes des Vaters zu einer Hauptaufgabe der Kunst wurde. An Aufforderungen zu einer solchen Darstellung und an Beschönigungen derselben konnte es nicht fehlen. Einzelne unvollkommene künstlerische Versuche dieser Art waren, wie wir in der vorigen Periode gesehen haben, vorausgegangen; die mifsbilligenden Stimmen der Kirchenlehrer liefsen sich immer seltener vernehmen; in der heiligen Schrift selbst fand man Gotteserscheinungen (denn die Propheten Jesaias, Ezechiel und Daniel sahen in ihren Visionen Gott ja in Menschengestalt und Daniel sogar auf das Bestimmteste als Greis); endlich hatte der heilige Vater, wie der Papst genannt wurde, besonders von Gregor VII. (1073—1085) an, bis zu Innocenz III. (1198—1216), also gerade zu Anfange unserer Periode, eine solche fast überirdische Macht erreicht, dafs man in ihm die Gottheit in menschlicher Gestalt erblickte, indem man zwar zunächst den Papst als Nachfolger des Petrus, diesen aber als den Stellvertreter Christi, so wie Christus als den Stellvertreter Gottes des Vaters selbst betrachtete. Dafs nun hauptsächlich die dem Künstler vorschwebende Macht und Heiligkeit des Papstes ein Anreizungs- und Beschönigungsmittel der bildlichen Darstellung der Gottheit geworden sey, können wir um so weniger bezweifeln, je mehr wir noch sehen werden, dafs von den bedeutendsten Künstlern Insignien des Papstes auf Gott Vater übergetragen worden sind.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen, wonach Gott Vater nothwendiger Weise in dieser zweiten geschichtlichen Periode im Bilde zur Erscheinung kommen mufste, wie er schon in der zweiten Offenbarungsperiode in Gesichten erschienen war, wollen wir nun im Besondern sehen, wie und auf welche Weise, und in welchen Beziehungen die Künstler Gott bildlich dargestellt haben. Auch hier sey uns wieder, ne-

ben andern Quellen und eigenen Anschauungen von Originalwerken, d'Agincourt in seiner Geschichte der Kunst durch die Denkmäler unser Hauptführer. Wir werden jedoch nur bis auf den Höhepunct der Malerei und Bildnerei, der bekanntlich im sechzehnten Jahrhundert durch Raphael, Michel Angelo und Andere in Italien, so wie durch Albrecht Dürer in Deutschland herbeigeführt worden ist, eine etwas ausführlichere Uebersicht gedachter Kunstdarstellungen geben; alsdann aber uns mit dem Nennen der Namen der ausgezeichnetsten Künstler, die sich in solchen Bildern versucht haben, und der Beschreibung einzelner ihrer bedeutendsten Kunstwerke begnügen.

Wir eröffnen den Kreis der bildlichen Darstellungen von Gott Vater mit einem Frescogemälde des Cimabue aus dem Anfange des dreizehnten Jahrhunderts in der Kirche des heiligen Franz zu Assisi[47]). Gott, ein Mann von mittlern Jahren, sitzt, ganz bekleidet und mit einem Heiligenschein umgeben, auf der Weltkugel und schafft den Menschen. — Ein Griechich-Italienisches Gemälde auf Holz, von einem unbekannten Meister aus dem dreizehnten oder vierzehnten Jahrhundert, von vielem Ausdrucke[48]). Christus hängt am Kreuz Darüber ist Gott Vater zur Hälfte des Körpers im Gewölk, umgeben von Engelsköpfchen, sichtbar. Er ist dargestellt als Greis, mit langem, fliefsendem Barte, gesenktem Blick und einem Heiligenschein in Form eines rechtwinkeligen Dreiecks. In einem weiten, fliefsenden Gewande breitet er die beiden Arme segnend aus. — Ein Gemälde von Giotto (geb. 1276, † 1336), den englischen Grufs darstellend[49]): Gott Vater, zur Hälfte des Körpers aus unbewölktem Himmel hervorsehend, eng bekleidet, mit wenigem Bart, sendet der in ihrem Gemache sitzenden heiligen Jungfrau den heiligen Geist, der in Gestalt einer Taube auf

47) D'Agincourt, T. V. Pl. 110. N. 2. und T. III. p. 128.

48) D'Agincourt, T. V. Pl. 111. N. 1., und Gott Vater vergröfsert: N. 2. und T. III. p. 129.

49) Vergl. *Geschichte der Malerei in Italien, nach ihrer Entwickelung, Ausbildung und Vollendung, von F. und J. Riepenhausen.* Mit 24 Kupfertafeln. Tübingen 1810. II. Heft. Taf. 3.

Strahlen, die aus Gottes Fingerspitzen hervorgehen, zu ihr hinabfliegt. In einiger Entfernung knieet vor der heiligen Jungfrau der Engel mit aufgehobener Rechte. — Ein aus vielen Figuren zusammengesetztes allegorisches Gemälde in Tempera auf Holz *(Peinture Ruthenique)*, aus dem vierzehnten Jahrhundert[50]). Das Mittelbild stellt die heilige Dreifaltigkeit dar. Die drei Personen der Gottheit sind in Kreise eingeschlossen, und haben aufserdem alle drei, wie gewöhnlich, runde Heiligenscheine. Unten im gröfsten Kreise befindet sich Christus, als Jüngling ohne Bart dargestellt, bekleidet auf Cherubim sitzend. In seiner Rechten hält er die vier symbolischen Thiere, in der Linken ein beschriebenes Blatt. Ueber Christi Haupte sieht man den heiligen Geist in der Gestalt einer fliegenden Taube. Darüber befindet sich Gott Vater als bärtiger Greis, bekleidet und mit einer achteckigen Mütze, nur zur Hälfte des Körpers sichtbar. Das Ganze wird von zwei Engeln getragen. — Zwei Frescogemälde von Pietro Cavallini aus dem vierzehnten Jahrhundert in der Kirche *Sta. Maria trastevere* zu Rom, den englischen Grufs darstellend[51]). Während auf dem ersten Gemälde der Engel der Maria die Botschaft bringt, sendet Gott Vater, der sich zur Hälfte des Körpers aus den Wolken beugt, den heiligen Geist in Gestalt eines kleinen Christus, welcher ein Kreuz trägt, der heiligen Jungfrau zu. Auf dem letztern Gemälde ist dieselbe Anordnung, nur dafs hier der heilige Geist von Gott Vater der Maria in Gestalt einer Taube gesendet wird. — Ein Frescogemälde von Berna, einem Sieneser, blühend um die zweite Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts, am Tabernakel der Kirche des heiligen Johannes im Lateran, gleichfalls den englischen Grufs darstellend[52]). Gott Vater zur Hälfte des Körpers aus Wolken hervorsehend, sendet den heiligen Geist

---

50) D'Agincourt, T. VI. Pl. 120. N. 8. und T. III. p. 135.

51) D'Agincourt, T. VI Pl. 125. N. 5. und 6. und T. III. p. 137. — Vasari, *Vite de' pittori edit de Rome*, T. I. p. 97.

52) D'Agincourt, T. VI. Pl. 129. N. 2. und T. III. p. 139. — Vasari, l. c. T. I. p. 125. und *Lettere Sanesi*, T. II. 120.

in Gestalt einer Taube. — Ein Gemälde auf Holz, von Barnabas de Mutina (Modena), aus dem vierzehnten Jahrhundert. Es besteht aus vier Abtheilungen[53]). Die zweite Abtheilung stellt Christum am Kreuze dar, das Gott Vater in ganzer Figur mit beiden Armen hält. Er haucht den heiligen Geist in Gestalt einer Taube aus seinem Munde auf Christum. Die ganze heilige Dreifaltigkeit, von einer Ellipse eingeschlossen, ist von den vier Evangelisten, welche die Köpfe ihrer symbolischen Thiere haben und Bücher in den Händen halten, so wie noch besonders von Maria und Johannes, die am Fufse des Kreuzes stehen, umgeben. — Ein Triptychon in Tempera auf Holz, aus dem Anfange des funfzehnten Jahrhunderts in der Kathedrale zu Neapel[54]). Das Mittelbild enthält eine ähnliche Darstellung der heiligen Dreifaltigkeit, wie das vorhergehende. Gott Vater in ganzer Figur hält hier ebenfalls das Crucifix mit beiden Armen, und haucht den heiligen Geist aus seinem Munde. — Frescogemälde zu *Sta. Agnese* aufserhalb der Mauern Roms, aus dem funfzehnten Jahrhundert[55]), von denen eins den englischen Grufs darstellt. Gott Vater sieht hier, wie bei solchen Darstellungen gewöhnlich ist, zur Hälfte des Körpers aus Wolken hervor, mit der Rechten nach der Maria hindeutend, ohne dafs jedoch der heilige Geist sichtbar ist. — Ein Frescogemälde des Cosimo Roselli von Florenz (lebte noch um 1496) in der Sixtinischen Kapelle zu Rom, aus dem Ende dem funfzehnten Jahrhunderts, vorstellend, wie Moses von Gott die Gesetztafeln empfängt[56]). Gott ist, zur Hälfte des Körpers aus Wolken hervorsehend, von vielen Engeln umgeben. Während dieses oben auf dem Berge geschieht, umtanzen unten am Fufse desselben die Israeliten das goldene Kalb (den Aegyptischen Apis). — Neben den genann-

53) D'Agincourt, T. VI. Pl. 133. N. 3. und Tom. III. p. 140.

54) D'Agincourt, T. VI. Pl. 134. und T. III. p. 141. — *Discorso istorico della Cappella de' Signori Minutoli — — di Benedetto Sersale.* Napoli 1745. in 4. Fig. p. 55.

55) D'Agincourt, T. VI. Pl. 135. und T. III. p. 141.

56) D'Agincourt, T. VI. Pl. 173. N. 1. und T. III. p. 168.

ten Tempera- und Frescogemälden können wir nicht umhin auch ein Miniaturgemälde aus einer Lateinischen Bibel des funfzehnten Jahrhunderts auf der Vaticanischen Bibliothek, das sich durch seine schöne und characteristische Zeichnung empfiehlt, anzuführen. Es stellt die Trauung des Propheten Hoseas mit einer Gefallenen, wie sie Gott befohlen hatte, vor[57]). Neben der durch viele Personen verherrlichten Trauungsscene liegt der Prophet nochmals auf den Knieen vor Gott, der aus den Wolken, umgeben von Engelsköpfchen und Strahlen, auf ihn herabsieht. Gott ist als Greis, mit wallendem Barte, langem Haupthaar und zwei Armen dargestellt. — Das berühmte Genter Altarbild, in Oel gemalt von Hubert van Eyck (geb. 1366 † 1426) und Jan van Eyck († 1445), dessen Hauptvorstellung die Anbetung des fleckenlosen Lammes ist, von zwölf Tafeln gebildet, befindet sich jetzt an mehrern Orten, wie zu Gent, Berlin und München, zerstreut. Eine Tafel, wovon sich das Original zu Gent, eine sehr gute Copie von Michael Coxie (geb. 1497 † 1592) aber zu Berlin befindet, stellt Gott Vater auf dem Throne vor[58]). Er hat die Päpstliche Krone auf dem Haupte, ist in den rothen Päpstlichen Purpurmantel gekleidet und hält in der Linken ein reich verziertes Scepter, während er die Rechte segnend erhoben hat. — Die heilige Dreifaltigkeit, Oelgemälde von Albrecht Dürer (geb. 1471 † 1528) in der K. K. Gemäldegallerie im Schlosse Belvedere zu Wien. Oben sieht man den heiligen Geist in Gestalt einer Taube, dann Gott Vater als Greis, hierauf Christus am Kreuz, welches Gott Vater mit beiden Armen hält. Zu beiden Seiten sind Engel mit den Marterwerkzeugen, tiefer rechts und links und unten Propheten, Apostel, Märtyrer und Heilige männlichen und weiblichen Geschlechts, die heilige Dreifaltigkeit verehrend. Das Ganze ist eine reiche, characteristische Composition. Ich sah bis jetzt, die heilige

---

57) D'Agincourt, T. V. Pl. 78. und T. III. p. 87 und 88.

58) Man sehe das Berliner Neue Museum, II. Abtheilung N. 14., und das *Verzeichnifs der Gemäldesammlung des Königlichen Museums zu Berlin, von Dr. G. F. Waagen.* Berlin 1830. S. 129—134.

Dreifaltigkeit selbst in dieser Form ausgenommen, keine innigere und frömmere Darstellung. — Zwei Oelgemälde, das eine von Pietro Perugino (geb. 1446 † 1524), das andere von Raphael (geb. 1483 † 1520), fast denselben Gegenstand vorstellend [59]). Die Madonna sitzt mit dem Christuskinde auf einem Throne, umgeben von Heiligen. Oben darüber ist Gott Vater, umgeben von Engeln, über die Hälfte des Körpers sichtbar, als Greis mit langem Barte dargestellt, in der Linken die Weltkugel haltend, die Rechte segnend erhoben. — Ein Temperagemälde von Raphael: ein auf beiden Seiten bemaltes Kreuz. Auf der einen Seite befindet sich in der Mitte Christus am Kreuz, an den beiden Seiten sind Maria und Johannes, an dem obern Schenkel Gott Vater, an dem untern Petrus [60]). Sollte hier nicht der Künstler, wie er in absteigender Ordnung den natürlichen Zusammenhang zwischen Gott Vater, Jesus Christus und Petrus direct angedeutet hat, so auch indirect auf den Papst, als den Stellvertreter Petri und somit Gottes, angespielt haben?

Und so wären wir denn bis auf Raphael, und mit ihm auf seinen Zeitgenossen Michel Angelo (geb. 1474 † 1563) gekommen. So wie nun Beide an dem Himmel der Kunst überhaupt als Sterne erster Gröfse glänzen, so können sie auch insbesondere, in Ansehung der bildlichen Darstellungen der Gottheit, als das hellleuchtende Zwillingsgestirn des Castor und Pollux angesehen werden. Niemand durchbrach kühner die von der Natur selber gesetzten Schranken der Kunst, und Niemand leistete hinwiederum Gröfseres aufserhalb der Grenzen derselben, als Beide. Die hauptsächlichsten Kunstwerke dieser Art sind die Deckengemälde in der Sixtinischen Kapelle von Michel Angelo, der voranging, und die Loggien im Päpstlichen Pallaste von Raphael, welcher folgte. Beides sind Frescogemälde.

Zu den Deckengemälden in der Sistina wählte Michel Angelo lauter geschichtliche Darstellungen aus dem Alten

---

59) D'Agincourt, T. VI. Pl. 182. und T. III. p. 171.

60) Siehe das *Verzeichnifs der Gemäldesammlung des K. Museums zu Berlin*, Abtheilung I. N. 224. S. 65.

Testamente, die er in viereckige Felder, wie es die Decke am besten zuliefs, theilte, jedoch mit vielen einzelnen Figuren von Propheten und Sibyllen in Verbindung brachte und mit unzähligen Kinderfiguren verzierte. Die geschichtlichen Darstellungen sind: wie Gott Licht und Finsternifs schafft; wie er Licht und Finsternifs theilt; wie er die Wasser von der Erde scheidet; dann die Schöpfung Adams; die Schöpfung der Eva; die Vertreibung des Adam und der Eva aus dem Paradiese; endlich noch drei Scenen aus der Geschichte Noahs, so dafs es zusammen neun Abtheilungen sind[61]). Zu den vorzüglichsten bildlichen Darstellungen der Gottheit rechnet man die beiden: wie Gott den Adam und die Eva schafft[62]), von denen auch D'Agincourt[63]) Abbildungen giebt. In der Schöpfung des Adam erscheint Gott, dessen Brust, Arme und Beine zum Theil entblöfst sind, von vielen Engeln umringt, die ihn stützen und tragen. Die ganze Gruppe ist in einen weiten Mantel gehüllt. Gott läfst aus seinen Fingerspitzen Leben, wie in einem electrischen Strome, in die des schon halb aufgerichteten Adam übergehen. In der Schöpfung der Eva läfst Gott als bejahrter Mann, ganz bekleidet, mit vollem Haarwuchs, allein stehend, die Eva aus der Seite des schlafenden Adam hervorgehen. Eva steht in dankender Stellung vor Gott[64]).

Gehen wir zu den Logenbildern des Raphael im Vatican, gewöhnlich die Bibel des Raphael genannt, über: so finden wir hier gröfstentheils dieselben Gegenstände, natürlich auf Raphaelische Weise, behandelt, wie diefs schon von Michel Angelo in der Sixtinischen oder Päpstlichen Kapelle früher geschehen war. Raphael stellt z. B. auch Gott den Vater dar: wie er Himmel und Erde, wie er Sonne und Mond erschafft; wie er das Chaos ordnet;

61) Man vergl. darüber die vielfach vorhandenen Kupferstiche, z. B. die *Schola Italiana* von Hamilton.

62) Wessenberg, a. a. O. Bd. I. S. 242 und 243.

63) T. VI. Pl. 203. N. 5 und 6. und T. III. p. 178.

64) Vergl. hierüber v. Ramdohr, *Ueber Malerei und Bildhauerarbeit in Rom* (3 Theile 1787), Thl. I. S. 182 u. 183.

wie er das Wasser vom Festen scheidet und die Thiere erschafft; wie er die Eva dem Adam vorstellt; ferner wie er das erste Menschenpaar aus dem Paradiese verbannt; sodann wie er dem Abraham Verheifsungen giebt; endlich wie er dem Noah die Erbauung der Arche befiehlt[65]).

Anstatt uns bei der Beschreibung und Characteristik der einzelnen Figuren der Gottheit weiter aufzuhalten[66]), wollen wir lieber das Urtheil eines Kunstrichters über beide grofsartige Werke von Michel Angelo und Raphael hören, worin wir aber nur das ausgesprochene Verhältnifs beider zu einander als wahr anerkennen, da uns das Urtheil selbst nicht richtig erscheint. Füfsli[67]) nämlich sagt: „Unendlich erhaben, aber furchtbar zugleich, ganz im Sinne des alten Testaments schwebt die Gottheit über uns in der sixtinischen Kapelle. Väterlich wohlwollend, gnädig, barmherzig, Alles, was Athem hat, mit seiner Liebe umfassend, senkt sie sich hingegen zu uns herab in Raphaels Logenbildern. Vollkommen im Geiste der christlichen Kirche, erscheint sie hier als Gründerin und Beschützerin des neuen Glaubens." (??) — Mengs[68]), der Künstler und Kunstrichter, sagt dagegen in Beziehung auf das Ideale in den Raphaelischen Bildern von Gott Vater: „Raphaels Bilder von dem himmlischen Vater kann man in der Natur antreffen, und vielleicht noch schöner."

Bevor wir Raphael verlassen, können wir nicht umhin, seines zwar kleinen, aber vielleicht vollkommensten Bildes dieser Art, des Traumgesichtes des Ezechiel, zu erwähnen. Die Gottheit erscheint hier, gerade wie beim Pro-

---

65) Vergl. Wessenberg, a. a. O. B. I. S. 243 u. 244, so wie die daselbst angeführten Umrisse bei Landon, *Vie et Oeuvres de Raphael*, I. N. 10. 11. 12. 13. 14 u. 23. Auch d'Agincourt, T. VI. N. 2., hat eine bildliche Darstellung, wie Gott das Chaos ordnet. Es ist eine Einzelfigur.

66) Wir verweisen auf Wessenberg, so wie auf Ramdohr, a. a. O. Thl. I. S. 136—140.

67) *Ueber Raphaels Leben und Werke*, S. 26.

68) In seinen Schriften, B. II. S. 196.

pheten, in des Himmels Wolken, getragen von den vier symbolischen Thieren[69]). Schöner hat vielleicht niemals ein Sterblicher geträumt, als hier Raphael mit Pinsel und Farben. Doch ist der schönste Traum immer nur ein Traum, auf den, wie lange er auch dauern möge, doch endlich ein Erwachen erfolgen mufs.

Allein wie sehr es auch um diese Zeit aufserhalb der Katholischen Kirche tobte und stürmte, so war doch im Schoofse derselben an ein Erwachen, wie des reinen Christenthums überhaupt, so der ächt Christlichen bildenden Kunst insbesondere noch nicht zu denken. Denn so lange der Mensch an einem durch sein Alterthum ehrwürdigen Gebrauche hängt, welcher noch durch die Billigung der gröfsten Geister geheiliget wird, so lange ist ein Abgehen von demselben, was auch Einzelne immerhin dagegen sagen mögen, nicht zu erwarten. Und so konnte es denn auch nicht anders kommen, als dafs die bildenden Künstler die theils durch ihr Alterthum ehrwürdig gewordenen, theils durch die gröfsten Meister geheiligten bildlichen Darstellungen der Gottheit sich noch ferner zum Vorwurf ihrer Darstellungen machten. Und diesen Gebrauch haben sie bis auf den heutigen Tag beibehalten, und sie werden ihn auch sicher so lange beibehalten, als sie die Tradition über das Evangelium stellen. Dafs nun die Katholische Kirche von dieser hohen Stellung der Tradition nicht abgehen könne, ohne sich selbst den Untergang zu bereiten, bedarf weiter keines Beweises. Es ist also von ihr aus keine Reform, dem Geiste des Evangeliums gemäfs, zu erwarten, sie mufs vielmehr von einer andern Seite her kommen. Von woher und auf welche Weise sie jedoch kommen müsse, werden wir theils bei der Prüfung der Aussprüche der kirchlichen Schriftsteller auf negative Weise in dieser, theils auf positive Weise in der folgenden Periode näher zu bestimmen suchen. Zunächst wollen wir die Maler nennen, welche in die Fufsstapfen der schon genannten getreten sind und deren

---

69) Siehe Wessenberg, a. a. O. Bd. I. S. 241, so wie auch eine Abbildung davon eben daselbst.

Darstellungen theils nachgeahmt, theils erweitert haben. Wir werden uns jedoch nur auf die bedeutendsten beschränken.

Als ältere Zeitgenossen der beiden Heroen der Malerei[70]), die sich in bildlichen Darstellungen Gottes des Vaters versucht haben, müssen wir zuerst den Florentiner Fra Bartolomeo (geb. 1469 † 1517), der sich zuletzt unter der Protection des Michel Angelo in Rom aufhielt, so wie den Venetianer Giovanni Antonio Licinio Pordenone (geb. 1484 † 1540) nennen. Ihnen folgten die aus der Schule der Caracci hervorgegangenen: Guido Reni (geb. 1565 † 1642) und Domenichino (geb. 1581 † 1641), welchen diese Darstellungsweise sehr geläufig war. Wessenberg rechnet den Kopf Gottes des Vaters auf dem Bilde der heiligen Dreifaltigkeit von Guido Reni in der Kirche *Sta. Trinita dei Pellegrini* zu Rom, wovon sich im Berliner neuen Museum (Abtheilung I. N. 384) eine Skizze befindet, zu den schönsten dieser Art[71]). Ferner konnte sich Peter Paul Rubens (geb. 1577 † 1640), der sich nicht allein in allem Möglichen, sondern auch im Unmöglichen versucht hat, und, obgleich in geringerem Grade und auf andere Weise, als Michel Angelo, doch immer auch das Kühne liebte, in bildlichen Darstellungen Gottes des Vaters nicht

---

70) Vgl. über diesen ganzen Abschnitt Wessenberg, a. a. O. Bd. I. S. 247–250.

71) Ramdohr: *Ueber Malerei und Bildhauerarbeit in Rom*, Thl. III. S. 356, urtheilt dagegen ganz anders, also: „Auf dem Hauptaltare hat Guido die Dreieinigkeit auf eine sonderbare Weise vorgestellt. Oben sieht man Gott den Vater, der die Arme ausbreitet, mit Köpfen von Cherubims, die reihenweise gesetzt sind, umgeben. Gleich unter dem Barte von Gott dem Vater ist der h. Geist als Taube vorgestellt, welche auf den Kopf Christi herabzufliegen scheint. Christus hängt gleich darunter am Kreuze, welches auf einer Kugel ruht, und auf den Seiten von ein Paar Engeln sehr zierlich gehalten wird. Ein Paar grofse Engel in den Wolken beten das Kreuz auf den Knieen an. Die Ausführung ist nicht viel besser, als der Gedanke, und das Bild gehört sowohl in Ansehung der Stellungen, welche affectirt sind, als der Zeichnung, welche incorrect ist, und der Farbe, welcher es an Kraft und Harmonie fehlt, zu den schwächsten Werken dieses Meisters."

unversucht lassen. So finden wir z. B. eine heilige Dreifaltigkeit von ihm in der K. Gemäldegallerie des Hofgartens zu München (Saal V, der Rubenssaal genannt, N. 542), welche, Gott Vater als Greis, Christus als kräftiger Mann von mittleren Jahren, der heilige Geist als Taube dargestellt, die von drei Engeln getragene Erdkugel umschwebt; sodann eine Krönung der Maria im neuen Museum zu Berlin (Abtheilung II. N. 291). Die auf Wolken von Engeln emporgetragene Maria wird von Gott Vater und Christus als Himmelskönigin gekrönt. Ueber denselben schwebt der heilige Geist als Taube in einer Glorie. In der Himmelskönigin, in deren Blick und Haltung sich Hoheit und Würde mit unwiderstehlicher Anmuth verbunden ausdrückt, hat sich Rubens selbst übertroffen; jedoch in Gott Vater als Greis und in Christus als kräftigem Manne erkennt man die Niederländische Abstammung des Künstlers. — Nicht minder müssen wir hier den philosophischen Maler, Franzose von Geburt, Nicolas Poussin (geb. 1594 † 1665) nennen, so wie den Venetianer Peter Liberi (geb. 1605 † 1687), der es wagte, den himmlischen Vater als nackten Greis darzustellen. — Ja, es konnte sogar der Deutsche philosophische Maler, Raphael Mengs (geb. 1728 † 1779), dessen Urtheil über Raphaels Bilder Gottes wir schon kennen, dem Triebe nicht widerstehen, sich in dem zu versuchen, worin Raphael nach seiner Ueberzeugung so wenig geleistet, und der doch, wenn es irgend einem Menschen vergönnt seyn könnte, den ewigen Vater bildlich darzustellen, ihn unter allen Menschen am vollkommensten dargestellt haben würde. Man sieht z. B. von ihm in der K. K. Gemäldegallerie zu Wien einen englischen Grufs. Oben in den Wolken schwebt Gott Vater von vielen Engeln umgeben. — Zum Schlusse wollen wir noch einiger Darstellungen Gottes des Vaters von Füger nach Klopstocks Messiade erwähnen. Den Briefwechsel darüber kann man bei Wessenberg[72]) nachlesen. Klopstock mifsbilligt diese Darstellungen.

Ist nun gleich die Malerei diejenige unter den bildenden

---

72) a. a. O. Bd. I. S. 250.

Künsten, welche als die gemüthvollste dem Geiste des Christenthums am meisten entspricht, wie die Bildnerei oder Plastik am angemessensten der Mythologie der Griechen und Römer war; ist sie es, die zwar einestheils sehr bestimmte, characteristische Lebenszustände und Persönlichkeiten darzustellen, anderntheils aber auch durch das nur ihr eigenthümliche Fliefsende, Duftige, Hauchartige, Geistige dieselben in einem solchen Lichte erscheinen zu lassen vermag, wie sie von dem heiligen, göttlichen Geiste, dem Urquell alles Lichtes selbst, je nachdem sie ihm näher oder entfernter stehen, beschienen werden: so kann man doch die verständigere Bildnerei, wenn gleich ihr Stoff ein härterer, festerer, unbiegsamerer, als der der Malerei ist, nicht, als dem Geiste des Christenthums geradezu widersprechend, abweisen, sondern man lasse auch sie sich mit dem Alles belebenden Geiste verbinden, so weit es ihrer härtern, kältern Natur nach möglich ist. Dafs sie diefs nun wirklich, wenn auch immer als Christliche Kunst zweiter Ordnung, versucht hat, lehrt ihre Geschichte. Wenn sie sich aber auch in Darstellungen Gottes, des Geistes selber, versuchte, was freilich, da ihre Schwester, die Malerei, sie dazu verführte und die Verantwortlichkeit mit ihr theilte, nicht anders zu erwarten war: so ist leicht zu begreifen, wie ihr diefs noch weniger, als der Malerei glücken konnte, den Urgeist, den ewigen Vater, in Erz oder Stein, Holz oder Elfenbein darzustellen.

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir nun eine Uebersicht der noch vorhandenen bildlichen Darstellungen der Gottheit durch die Bildnerei, so weit unsere Hülfsmittel reichen, zu geben suchen.

Wie nach den weiter oben im Allgemeinen entwickelten Ursachen mit dem Anfange unserer Periode die Malerei einen kühnen Aufschwung nahm, so war diefs auch mit der Bildnerei der Fall. Nicolo Pisano († 1270) trat zuerst wieder als ein hellleuchtendes Gestirn aus der langen Nacht hervor. Wie er, seine Kraft fühlend, überhaupt eine neue Bahn brach, so konnte es nicht fehlen, dafs sich auch sein kühner Geist an die bildliche Darstellung Gottes wagte,

was dann natürlich von seinen Schülern bald nachgeahmt wurde. So finden wir an der Hauptfaçade des Doms zu Orvieto mehrere Basreliefs in Marmor, die von Nicolo von Pisa und seinen Schülern gearbeitet sind. Von Nicolo selbst sieht man zwei Darstellungen[73]). Auf der einen ist die Schöpfung des Adam abgebildet. Gott, als Mann von mittlern Jahren, mit wenigem Bart am Kinn und reichem, nach hinten fallendem Haupthaar, in einem langen, faltenreichen Gewande, steht vor dem noch leblos auf dem Boden liegenden Adam, mit der Rechten auf ihn deutend, um ihn dadurch gleichsam ins Leben zu winken. In der andern Darstellnng verweist Gott, fast eben so, wie in der ersten, gebildet, dem Adam und der Eva ihr Vergehen. In beiden Werken erkennt man die Hand des kühnen Meisters. — Von Nicolo Pisano's Schülern sieht man an demselben Dom zwei Darstellungen ähnlichen Inhalts, die jedoch von geringerem Kunstwerthe, als die des Meisters sind[74]). Auf der erstern schafft Gott, als bekleideter Mann, den Adam, der wie eine Bildsäule vor ihm steht, an den er noch gleich einem Bildner die letzte Hand legt; alsdann nimmt Gott dem schlafenden Adam, über den er sich hinbeugt, eine Ribbe aus seiner Seite. Nach der letztern Darstellung schafft Gott wirklich aus einer Ribbe des schlafenden Adam die Eva. Zwei Engel mit ungeheuern Fittigen sehen diesem Schöpfungsacte zu. — So finden sich auch Statuen Gottes des Vaters über dem schon 1277 vollendeten Hauptportale des Strafsburger Münsters[75]). — An dem Glockenthurme der Kathedrale zu Florenz befindet sich ein Basrelief in Marmor von Giotto aus dem vierzehnten Jahrhundert, die Schöpfung der Eva vorstellend[76]).

73) D'Agincourt, T. IV. Pl. 33. N. 1 und 2. p. 30. — Guglielmo della Valle: *Storia del duomo di Orvieto.* Roma 1791 in 4. Fig. Pl. 8 und 11.

74) D'Agincourt, T. IV. Pl. 32. N. 2 und 3. p. 28. — Guglielmo della Valle, Pl. 9 und 10.

75) Vergl. Grüneisen, a. a. O. S. 91.

76) D'Agincourt, T. IV. Pl. 35. N. 10. p. 31. — Vasari, *Vite de' Pittori, edit. de Rome*, T. I. p. 53.

Gott zieht hier dieselbe mit beiden Händen aus der Seite des Adam. — An dem Brunnen auf dem Markte zu Siena ist ein Basrelief in Marmor von Jacopo della Quercia († 1418), die Schöpfung des Adam (der den Kopf, einen Arm und ein Bein verloren hat) vorstellend[77]. Gott selbst, nach der schon viel beschriebenen Weise dargestellt, hat einen kräftigen menschlichen Ausdruck. Er fafst den liegenden Adam bei der Hand, um ihn aufzurichten.

Ganz besonders sind die Hauptthüren der Taufkapelle zu Florenz, Basreliefs in vergoldeter Bronze, von Lorenzo Ghiberti († 1455) hervorzuheben, von denen schon Michel Angelo sagte, dafs sie die Pforten des Paradieses zu seyn verdienten. Sie sind erstlich zu beachten wegen der hohen künstlerischen Vollendung in der Ausführung, dann wegen des kühnen Schwunges der Darstellung, indem sie fast die Grenzen ihres Gebietes überschreiten und in das der Malerei überstreifen, ohne dafs man jedoch dem Meister deshalb Vorwürfe machen möchte, weil er es auf eine so ganz originelle und geniale Weise durchzuführen gewufst hat. Endlich hängt auch mit dieser Kühnheit des schaffenden Geistes im Allgemeinen die kühne bildliche Darstellung der Gottheit insbesondere zusammen. Wir wollen daher nach d'Agincourt, wo sich[78]) die Abbildungen der beiden Flügelthüren, in zehn Fächer getheilt, finden, die bildlichen Darstellungen der Gottheit näher ins Auge fassen. In der Abtheilung N. 1. findet sich die Schöpfung des Adam und der Eva, der Fall Beider und ihre Vertreibnng aus dem Paradiese. Gott ist hier drei Mal angebracht: die beiden ersten Male als Mann von mittlern Jahren in faltigem Gewande, indem er zuerst den Adam schafft, den er, bei der Hand ergreifend, aufzuheben sucht, alsdann die Eva, die er aus der Seite des schlafenden Adam hervorzieht; das dritte Mal erscheint Gott, bei der Vertreibung der ersten Eltern aus dem Paradiese, die zunächst ein Engel vollzieht, zur

---

77) D'Agincourt, T. IV. Pl. 35. N. 11. p. 31. — Vasari, T. I. p. 186. — Della Valle, *Lettere Sanesi*, T. II. p. 151.

78) T. IV. Pl. 41.

Hälfte des Körpers in den Wolken, umgeben von vielen Engeln, bekleidet mit einer einfachen Bischofsmütze, wie sie auch der Römische Bischof oder Papst trug. In der Abtheilung N. 2., wo Kain den Abel erschlägt, so wie in der N. 3., wo Alles aus der Arche Noahs geht, erscheint Gott ebenfalls zur Hälfte des Körpers in den Wolken, jedoch ohne Kopfbedeckung. Obgleich nun in der Abtheilung N. 4., bei der Opferung Isaaks, in den Wolken nur ein Engel sich zeigt, so erscheint dagegen in N. 7., wo Moses die Gesetztafeln auf dem Berge Sinai erhält, Gott selber, gerade wie das dritte Mal in N. 1., zur Hälfte des Körpers als Greis, in einem weiten Gewande, umgeben von vielen Engeln und mit derselben Bischofsmütze[79]).

In diesen bildlichen Darstellungen Gottes muſs besonders Zweierlei auffallen: erstlich, daſs der Künstler, inwiefern er Gott als Richter, wie bei der Vertreibung der ersten Eltern aus dem Paradiese, und als Gesetzgeber, wie bei der Gesetzgebung auf dem Berge Sinai, dargestellt, demselben ein bischöfliches oder Päpstliches Abzeichen, nämlich die Mütze giebt; alsdann, daſs er es wagte, gerade bei der Gesetzgebung Gott in menschlicher Gestalt erscheinen zu lassen, wogegen sich doch die Offenbarungsurkunde auf das Bestimmteste verwahrt, wenn sie sagt: daſs man dabei wohl die Stimme Gottes gehört, aber keine Gestalt von ihm gesehen habe.

Mit diesem kühnen Schritte Ghiberti's war nun alle heilige Scheu vor den bildlichen Darstellungen der Gottheit überwunden. Das heidnische Element im Christenthume hatte hierdurch über das Jüdische den vollkommensten Sieg davon getragen. Hatte ein Geist, wie Ghiberti, der Malern und Bildnern zum groſsen Vorbilde diente, Gott unter solchen Umständen bildlich dargestellt, wo die heilige Schrift auf das Bestimmteste ein Bild Gottes leugnet: so konnte es von

---

79) Diese Darstellung, die noch am Fuſse des Sinai in den angemessensten und schönsten Gruppen, mit genauer Beobachtung der Perspective, das Israelitische Volk zeigt, sieht man noch besonders in vergröſsertem Maaſsstabe bei D'Agincourt, T. IV, Pl. 42. N. 1.

nun an nicht fehlen, dafs die ihm nachfolgenden Künstler bei andern Gelegenheiten, wo die heilige Schrift nichts Näheres in dieser Hinsicht bestimmt, mit um so gröfserem Rechte Gott bildlich darzustellen suchten[80]).

Nach dem kühnen, jedoch immer geistreichen Ghiberti sey es uns erlaubt noch folgende Künstler zu nennen[81]): Jacobello und Pietro Paolo, Venetianer, gegen das Ende des funfzehnten Jahrhunderts lebend. Von ihnen ist die Thüre der Kirche *St. Domenico* zu Venedig, unter deren Figuren auch ein Gott Vater vorkommt. Wessenberg[82]) sagt von diesen Figuren, dafs sie viel Wahrheit hätten. — Gleichfalls aus dem funfzehnten Jahrhundert befindet sich in dem Karthäuserkloster *St. Peyre* (wahrscheinlich jetzt im Museum zu Paris) ein Basrelief, das den ewigen Vater, von Engeln umgeben, darstellt[83]). — Von Baccio Bandinelli († 1559) ist auf dem Altare des Doms zu Florenz ein todter Christus mit einem Engel, worüber ein segnender Gott Vater schwebt[84]). — In der Schlofskirche zu Wittenberg sieht man hinter dem Altare ein schönes Basrelief in Bronze, die Krönung der Maria durch Gott den Vater und Jesus Christus vorstellend. Sehr rein ist der Gufs des Ganzen; ausdrucksvoll sind die Gesichter der männlichen Per-

80) So weit, wie Ghiberti, zu gehen, wagte zu Anfange dieser Periode im dreizehnten Jahrhundert der Bildner der Basreliefs in Holz an der Hauptthüre der Kirche *St. Sabina* zu Rom noch nicht. (Vergl. D'Agincourt, T. IV. Pl. 22. N. 2. C. und N. 7., vergröfsert, p. 18.) Bei ihm finden wir drei Hauptmomente aus dem Leben Mose dargestellt. Unten hütet Mose am Berge Horeb die Schafe; in der Mitte erscheint ihm Gott als Engel des Herrn im feurigen Busch, jedoch so, dafs der Busch hinter dem Engel sichtbar ist, und oben empfängt Mose die Gesetztafeln von einer aus den Wolken reichenden Hand.

81) Bei diesem Abschnitt bedauern wir, Cicognara, *Storia della scultura dal suo risorgimento in Italia fino al secolo di Canova* etc., mit 185 Kupfertafeln in kl. Fol. Prato 1824, nicht benutzen zu können.

82) *Die christlichen Bilder*, B. II. Abschnitt 41, der von den merkwürdigsten dem Christenthume gewidmeten Werken der plastischen Kunst handelt.

83) Wessenberg a. a. O.

84) Wessenberg a. a. O.

sonen als solcher, jedoch ohne weiblichen Adel ist das der Maria; weich und fliefsend sind die Bärte, und besonders gelungen ist der Faltenwurf der Gewänder. Der Name des Meisters ist unbekannt. Das Relief würde übrigens einem Peter Vischer[85]) aus Nürnberg keine Schande machen. — Von Arnold Quellyn befindet sich in der Heilandskirche zu Brügge ein schönes Bild von Gott Vater in grofsem Styl und Raphaels Geschmack[86]). — Endlich hat auch Canova († 1822) in der Kirche seines Geburtsortes Possagno den himmlischen Vater dargestellt, und zwar nicht, wie es schon lange gewöhnlich gewesen war, als Greis, sondern als Mann von mittlern Jahren.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht bildlicher Darstellungen der Gottheit, sowohl in der Malerei als in der Plastik, sehen wir, dafs die Künstler dieselben besonders bei der Schöpfungsgeschichte und der Dreieinigkeit liebten. In letzterer Hinsicht mufs man fast den Scholastischen Scharfsinn der Künstler bewundern, mit dem sie die Dreieinigkeit auf so mannichfaltige Weise darzustellen wufsten, obgleich ihnen die heilige Schrift nur wenigen oder vielmehr gar keinen Anlafs dazu gab. So haben wir z. B. den Gekreuzigten, mit den beiden andern Personen der Gottheit in Verbindung gesetzt, als einen Lieblingsgegenstand der Künstler kennen lernen. Nicht minder häufig fanden wir die Dreieinigkeit bei Ereignissen aus dem Leben der Maria angebracht, so wie auch für sich, als alleiniges anbetungswürdigstes Mysterium. In den sonst so beliebten Darstellungen des englischen Grufses konnten die Künstler die heilige Dreifaltigkeit nur unvollständig dem Beschauer vor Augen stellen, indem sie zwar den Vater und den heiligen Geist, nicht aber den Sohn, der noch nicht in menschlicher Gestalt erschienen war, darstellen konnten. Verwundern mufs man sich übrigens, dafs man bei der Taufe Christi Gott den Vater so

85) Von dem sich eben daselbst zwei gegossene Basreliefs vom Jahre 1521, Bildnisse zweier Sächsischen Churfürsten, finden.

86) Wessenberg, Bd. I. S. 249. und Stendhal, *Rome, Naples et Florence.* Paris 1819. p. 137.

selten, und bei der Verklärung Christi, so wie bei der Ausgiefsung des heiligen Geistes denselben fast gar nicht angebracht sieht, wozu doch die heilige Schrift am ersten eine scheinbare Veranlassung hätte geben können.

Neben dieser organischen Entwickelung der bildlichen Darstellung der Gottheit, als der in diesem Zeitraume herrschenden, finden wir jedoch auch noch die symbolische Darstellung derselben, die sich sogar in andern Weisen vermannichfaltigt hat. So findet sich z. B. in der Kirche des heiligen Franz zu Assisi ein Frescogemälde von Giotto, die Apotheose des heiligen Franz vorstellend [87]), wo zwei Hände aus den Wolken hervorreichen. Aufserdem sieht man Gott dargestellt durch ein Auge allein, oder durch ein Auge in einem Herzen, oder durch ein in ein Dreieck eingeschlossenes Auge, oder auch durch ein von Wolken umgebenes Dreieck, worin sich der Name Jehova (יְהוָה) geschrieben findet [88]). Dafs aufser der symbolischen Darstellung Gottes durch das Auge, wodurch besonders seine Allwissenheit angedeutet wird, oder durch den bestimmten Namen, auch vermittelst des Dreiecks auf die Dreieinigkeit angespielt werden soll, ist wohl nicht zu verkennen. Bestimmter tritt dieselbe jedoch hervor, wenn die Armenischen Christen drei Kreuze aus einem Stamme hervorwachsend bilden [89]). Dann ist es ja auch eine bekannte Sache, dafs man bei dem einfachen (Römischen) Kreuz an die Dreieinigkeit dachte, indem man die drei kürzern obern Schenkel, als aus einem untern hervorgegangen oder durch denselben mit einander verbunden ansah, als Dreiheit in der Einheit.

Allein man blieb bei diesen rein symbolischen Andeutungen der Dreifaltigkeit nicht stehen, man ging von ihnen

87) D'Agincourt, T. VI. Pl. 116. N. 7.

88) Vergl. die zu Nürnberg mit Churfürstlich-Sächsischem Privilegio 1665 erschienene Lutherische Bibel mit vielen Holzschnitten, an mehrern Orten.

89) Grüneisen, S. 99. und Clementis Galani *Historia Armena eccles. et politica*. Colon. 1686. p. 274.: *Tres enim cruces conjungentes et uni ligno tanquam jugo affigentes, nominant* (sc. Armeni) *hoc Sancta Trinitas.*

aus zu symbolisch-bildlichen über, und verirrte sich dadurch wohl am weitesten von dem ächt Christlichen Geiste. Diefs war der Fall, wenn man statt der drei Kreuze, aus einem Stamme hervorgehend, drei Gesichter oder Köpfe an einem Körper malte oder bildete[90]), gleich der Indischen Trimurti[91]), oder wenn man die ganze heilige Dreifaltigkeit im Mutterleibe der Maria bildlich darstellte, worüber schon der Kanzler der Universität zu Paris Jean Charlier Gerson († 1429) in einer seiner Predigten klagte[92]).

Nachdem wir uns nun eine allgemeine Uebersicht von Bildern, so wie von Unbildern der Gottheit verschafft haben: so wollen wir auch damit, wie wir in der vorigen Periode gethan haben, die Aussprüche der bedeutendsten kirchlichen Schriftsteller vergleichen. Hier haben wir drei Hauptclassen von Stimmen, nach den hauptsächlichsten Christlichen Religionsparteien, den Katholiken, Lutheranern und Reformirten, an die sich die übrigen mehr oder weniger anschliefsen, zu vernehmen[93]).

Mit den Aussprüchen der Katholiken machen wir den Anfang. Der Scholastiker Thomas von Aquino († 1274)

---

90) Vergl. Jo. Molanus, *de picturis et imaginibus sacris*, Lovan. 1570. 8. Cap. III., und Grüneisen, a. a. O. S. 39., so wie ebendas. S. 134., wo man erfährt, dafs sich solche Bilder noch in Stuben Katholischer Dörfer in Schwaben befinden.

91) Vergl. Creuzers *Symbolik und Mythologie*, 2. Ausgabe, unter den Abbildungen Taf. XXII. N. 1., und die Erörterungen, Thl. I. S. 587. und 647.

92) Vergl. dessen *Sermo de nativitate Domini*, Opp. T. III. p. 947. (ed. Antwerp. 1706.): *Haec dico partim propter quandam imaginem, quae est in Carmelitis, et similes, quae in ventribus earum unam habent Trinitatem, veluti si tota Trinitas in Virgine Maria carnem assumsisset humanam. Et quod admirabilius est, depicti sunt inferi, quorum nullus cernitur exitus. — Nec video, quare talia fiant opera. —* Eine ähnliche Darstellung sahen wir auch jetzt noch in München. Nämlich in einer dortigen Kunsthandlung befand sich eine sonst schön gearbeitete heilige Jungfrau aus Elfenbein, in deren *utero gravissimo* man durch eine viereckige Oeffnung einen kleinen Christus wahrnahm.

93) Auch bei diesem Abschnitte werden wir wieder die Vorarbeiten Grüneisens, a. a. O. S. 98—133., so wie Wessenbergs, a. a. O. Beilage A., für unsern Zweck benutzen.

schliefst sich noch ganz an die Ansichten der Kirchenväter an, wenn er sagt[94]: „Da Gott keinen Körper hat, so konnte man auch kein körperliches Bild von ihm entwerfen, und es ist daher, wie Johann von Damascus sagt, ein Zeichen von grofser Thorheit und ein Frevel, die Gottheit bildlich darstellen zu wollen. Aber weil Gott in dem Neuen Testamente Mensch geworden ist, so kann er in diesem körperlichen Bilde von ihm angebetet werden." Thomas verweiset also auf Jesum Christum, den man abbilden dürfe. — Auf gleiche Weise sprechen sich andere Scholastiker aus, z. B. Durandus von St. Pourçain[95]) († 1333), der jedoch symbolische Darstellungen der Gottheit billigt. — Lucas von Tude († 1236) erklärt es[96]) „für ein Verfallen in die Ketzerei der Anthropomorphiten, wenn man denjenigen, der schrankenlos das All erfüllt, in körperliche Grenzen einschliefsen wolle. — So spricht auch Jean Charlier Gerson († 1429) in solchen Ausdrücken von Gott, dafs man an ein Bild desselben nicht denken kann, wenn er sagt[97]): „Bewundere die ganz verhüllte, verborgene und unbegreifliche Schrankenlosigkeit und Unendlichkeit Gottes.

Doch solche die bildlichen Darstellungen Gottes mifsbilligende Stimmen mufsten sich in der Katholischen Kirche nothwendig immer seltener vernehmen lassen, da einestheils die Andersgläubigen jetzt solche Darstellungen bestritten[98]),

---

94) *Summa Theol.* P. III. Qu. 1. Art. 3.: *Deo, cum sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni, quia, ut Damascenus dicit, insipientiae summae est et impietatis, figurare, quod est divinum. Sed quia in Novo Testamento Deus factus est homo, potest in sui imagine corporali adorari.*

95) *Commentaria super libros V Sententiarum*, L. III. Dist. 9. Qu. 2.

96) *Adv. Albigensium errores*, Lib. II. C. 9.: *In Anthropomorphitarum haeresin cadere est, eum, qui incircumscripte implet omnia, intra corporea lineamenta concludere.*

97) *Alphabetum divini amoris*, Opp. T. III. p. 781: *Mirare coopertissimam et occultissimam et incomprehensibilem incircumscriptibilitatem et immensitatem Dei.*

98) Vergl. Grüneisen, a. a. O. S. 102., wo weitere Nachweisungen gegeben werden.

und die sogenannten Rechtgläubigen mit ihnen nicht gemeinschaftliche Sache machen mochten, anderntheils die Darstellungen selbst sowohl durch ihren alterthümlichen Gebrauch, als auch durch das Ansehen der gröfsten Künstler eine gewisse Weihe erhalten hatten, woran man sich nicht vergreifen zu dürfen meinte. Ja, es war zu erwarten, dafs sich bald öffentliche Stimmen für dieselben erheben würden; was denn auch geschah. Thomas Netter, genannt Thomas von Walden, Beichtvater Heinrichs V. und VI. von England († 1430), ist, so viel wir wissen, der Erste, der sich für die bildlichen Darstellungen Gottes erklärt, indem er sagt[99]: „Was die heilige Schrift mit Worten darstellt, warum soll das der Künstler nicht in Formen darstellen?"

Das Tridentinische Concilium (1545—1563) drückt sich zwar unbestimmt, jedoch so aus, dafs man die Billigung solcher Darstellungen leicht in die Worte legen kann. Es sagt nämlich, nachdem es die Bilder Christi, der heiligen Jungfrau und anderer Heiligen namentlich gebilligt hat, also[100]: „Wenn nach altem Brauche die Geschichten und Erzählungen der heiligen Schrift, um dem ungebildeten grofsen Haufen verständlich zu werden, bildlich dargestellt werden sollten: so werde das Volk belehrt, dafs die Gottheit, (oder auch „das Göttliche" überhaupt[101])) nicht deshalb

99) Opp. Tom. III. Tit. 19, *de sacramentalibus*, C. 151.: *Quod scriptura facit verbis, cur artifex non faciet signis?*

100) *Sessio* XXV.: *Quod si aliquando historias et narrationes Sacrae Scripturae, cum id indoctae plebi expediet, exprimi et figurari contigerit: doceatur populus, non propterea d i v i n i t a t e m figurari, quasi corporeis oculis conspici, vel coloribus aut figuris exprimi possit.*

101) Hier kann allerdings *divinitas* durch *Gottheit*, *Gott*, inwiefern er in bestimmter menschlicher Gestalt dargestellt wird, übersetzt werden; aber auch eben sowohl durch *das Göttliche* überhaupt, welches sich in religiösen oder Andachtsbildern findet, und welches das Gemüth zur Gottheit erhebt, ohne dafs sie selbst in ein besonderes Bild gefafst ist, so wie im Anfange derselben *Sessio* XXV. *divinitas* = *virtus* gebraucht wird, wenn es heifst: *Imagines porro Christi, Deiparae virginis et aliorum Sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas*; — *non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus.* Hiernach wird nun war die zweite Wortbedeutung von *divinitas* bestätigt, jedoch wird sich

abgebildet werde, als ob sie (oder es) mit leiblichen Augen gesehen oder durch Farben und Formen dargestellt werden könne."

Diese Unbestimmtheit in den Ausdrücken des Tridentinischen Conciliums über bildliche Darstellung der Gottheit wird auch durch Katholische Schriftsteller von anerkanntem Werthe bestätigt. So sagt z. B. der Cardinal Lambertini (später als Papst Benedict XIV. bekannt) also[102]: „Von Bildern Christi und der Heiligen redet das Tridentinische Concilium, so wie auch viele andere Kirchenversammlungen und Kirchenväter davon reden: deshalb verwerfen auch, ich will nicht sagen die Andersgläubigen, sondern sogar einige unserer Theologen Bilder von Gott Vater und der heiligen Dreifaltigkeit. — Wie dem aber auch seyn möge, ich halte es für eine heilsame und lobenswerthe Sitte, Bilder Gottes zu malen und in den Kirchen aufzustellen."

Was nun das Tridentinische Concilium unbestimmt gelassen hatte, sucht der auf Befehl des Papstes nach einem Beschlusse der Kirchenversammlung zur Richtschnur der Geistlichen abgefafste *Catechismus* also näher zu bestimmen[103]: „Es sey allerdings eine Verletzung der göttlichen

---

wieder gegen die Anwendung derselben bei Andachtsbildern verwahrt, so dafs man also zuletzt doch genöthigt wird, die erste Bedeutung: *Gottheit*, *Gott*, in obiger Stelle anzunehmen. Uebrigens bleibt die Stelle immer ein Orakelspruch, den die Katholische Kirche stets so deuten kann, wie sie es gerade für gut findet.

102) Prospero de Lambertini, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione*, Lib. IV. P. II. C. 20. (ed. Bonon. 1738.) p. 186.: *De Christi et Sanctorum imaginibus loquitur Tridentinum, et eodem modo loquuntur pleraque alia concilia et ecclesiae Patres: quocirca nedum aliqui heterodoxi, sed etiam nonnulli ex nostris Theologis docuerunt, nec Deum Patrem, nec sanctissimam Trinitatem in picturis repraesentari debere. — Bene potest et laudabiliter imago Dei depingi et in ecclesiis collocari.*

103) *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos, Pii V. P. M. iussu editus.* Romae 1567. p. 414 sqq.: *Dei maiestatem vehementer laedi perspicuum est, — si quis conetur divinitatis formam aliquo artificio effingere, quasi corporeis oculis conspici, vel coloribus aut figuris exprimi possit. — Nemo tamen propterea contra religionem Dei, ne*

Majestät, wenn ein Künstler das Wesen Gottes[104]) bildlich darzustellen suche, gleichsam als ob es mit leiblichen Augen gesehen oder durch Farben oder Formen dargestellt werden könne. — Uebrigens werde Niemand gegen die göttlichen Vorschriften verstofsen, wenn er die eine oder die andere Person der heiligen Dreifaltigkeit in den Formen darstelle, wie sie im Alten und Neuen Testamente erschienen ist. Denn Niemand wird so unverständig seyn zu glauben, dafs in dem Bilde Gottes Wesen ausgedrückt sey. Dessen ungeachtet möge der Geistliche darauf aufmerksam machen, dafs durch die bildlichen Darstellungen Gottes nur einzelne Eigenschaften oder Handlungen desselben veranschaulicht werden. So wird, wenn er nach Daniel als Alter der Tage auf dem Throne sitzend, vor welchem Bücher aufgeschlagen sind, abgebildet wird, die Ewigkeit und unbegrenzte Weisheit Gottes bezeichnet, womit er die Gedanken und Handlungen der Menschen durchschaut, um sie zu richten.

Was nun Lambertini in den Satzungen des Tridentiner Conciliums noch nicht finden konnte, darüber äufsert sich Bellarmin in bestimmten Worten also[105]): „Auch das

---

legem quidquam committi putet, cum sanctissimae Trinitatis aliqua persona quibusdam signis exprimitur, quae tam in Veteri quam in Novo Testamento apparuerunt. Nemo enim tam rudis est, ut illa imagine divinitatem credat exprimi; sed illis declarari doceat Pastor proprietates aliquas aut actiones, quae Deo tribuuntur: veluti cum ex Daniele pingitur antiquus dierum in throno sedere, ante quem libri aperti sunt, Dei aeternitas et infinita sapientia significatur, qua omnes hominum et cogitationes et actiones, ut de iis iudicium ferat, intuetur.

104) *Forma divinitatis* = *divinitas* = *Deus* = *essentia Dei;* denn an eine leibliche Gestalt Gottes kann hier nicht gedacht werden, weil ja der Ausdruck sonst mit seinem Gegensatze zusammenfallen würde.

105) Bellarmin, *De beatitudine et canonisatione Sanctorum*, Lib. II. Cap. 8. (in *disputat. de controv. christ. fid.*, Pragae 1721. Tom. II. pag. 438.): *Et Concilium Tridentinum Sess.* 25. *admittit imagines Dei, praecipue in picturis historiarum. — Probatur et usu ecclesiae. Jam enim receptae sunt fere ubique eiusdem imagines.* — Pag. 437. *Dico: primo, non esse tam certum in ecclesia, an sint faciendae imagines Dei sive Trinitatis, quam Christi et Sanctorum; hoc enim confitentur omnes Catholici et ad*

Tridentiner Concilium in seiner 25. Sitzung läfst Bilder Gottes, vorzüglich in den historischen Gemälden zu," Auf seine Erklärung hat nun sicher der durch sein Alterthum ehrwürdig gewordene Gebrauch solcher Darstellungen keinen geringen Einflufs ausgeübt, wenn er ferner sagt: „Die Kirche hat durch die That Bilder der Art anerkannt, da sich ja fast überall solche finden." Von solchen Thatsachen ausgehend, sucht er dann theils durch Machtsprüche, theils durch Gründe die Zulässigkeit solcher Bilder zu erweisen. Er erklärt sich also: „Dafs in der Kirche keine so allgemeine Uebereinstimmung herrscht, ob man Bilder Gottes oder der Dreieinigkeit verfertigen solle, wie diefs bei den Christus- und Heiligenbildern der Fall ist, räume ich ein: denn Letzteres nehmen alle Katholiken an, und es gehört zum Glauben; Ersteres dagegen beruht auf der Meinung. — Ich erkläre aber, es sey erlaubt, Gott Vater als Greis, und den heiligen Geist als Taube zu malen. — Man mufs Gott in der Gestalt malen können, wie er den Menschen erschienen ist. — Warum soll das der Malerei nicht durch die That erlaubt seyn, was sich die heilige Schrift schon durch Worte erlaubt hat? — Es wird ja dasjenige gemalt, was noch weniger, als Gott, gemalt werden zu können scheint, z. B. Tugenden (Kräfte), die nicht allein geistig, sondern auch zufällig sind: warum soll man daher Gott nicht malen können[106]? — Der Mensch ist ein wahres

---

fidem pertinet; illud est in opinione. — Dico, licere pingere etiam imaginem Dei Patris in forma senis, et Spiritus Sancti in forma columbae. — Contendimus, Deum posse pingi in ea forma, in qua se ipsum demonstravit. — Cur non poterit pictura exhiberi, quod depingitur scriptura? — Pinguntur ea, quae minus videntur posse pingi, quam Deus, nimirum virtutes, quae non solum spirituales, sed etiam accidentia sunt: cur ergo non poterit pingi Deus? — Homo est vera imago Dei; sed hominis potest pingi imago, ergo et Dei.

106) Hier wäre nun zuerst zu erweisen, ob man solche Tugenden, Kräfte, Eigenschaften, kurz allegorische Figuren malen dürfe? Dann aber auch diefs zugegeben, so sind diese Eigenschaften, z. B. Gerechtigkeit, Treue, Hoffnung und andere, die der Künstler bildlich darzustellen sucht, doch immer von Menschen entlehnt, zwar zu einem Gattungsbegriff geworden, der aber immer wieder durch ein Individuum dargestellt werden mufs

Bild Gottes; der Mensch kann gemalt werden, folglich auch Gott[107])." – Alle diese und ähnliche Schlüsse und Beweise haben den gemeinschaftlichen Fehler, daſs sie in der Zeit und der Tradition der Katholischen Kirche befangen sind. Sie haben insofern allerdings eine Wahrheit, aber nur eine relative, die jedoch, von einem höhern Gesichtspuncte aus betrachtet, als unwahr erscheinen muſs.

Beschlieſsen wollen wir die Zeugnisse Katholischer Schriftsteller mit einigen Aussprüchen Wessenbergs. Obgleich ihn sein natürliches Gefühl zu den einzelnen Aeuſserungen[108]): „Immerhin wird die Kunst ihr Unvermögen zur Hervorbringung eines befriedigenden Bildes von Gott dem Vater eingestehen müssen," oder weiter unten: „Das Bild von Gott dem Vater steht eigentlich über den Grenzen des Kunstideals," — gezwungen hat: so erklärt er sich doch an andern Stellen ganz bestimmt für die bildliche Darstellung der Gottheit, z. B.[109]): „Nachdem der Glaube an Götter ganz erloschen und das Heidenthum ganz zerstört war, versuchte sich die Kunst wieder *ohne Anstoſs* (?), auch in christlichen Kirchen den ewigen Vater bildlich vors Auge zu bringen." – Nachdem er dann die Künstler, welche sich darin versucht haben, genannt hat, fährt er also fort: „Welches Ideal stellt sich heller oder dunkler vor ihre Seele? Alle bedienen sich des Bildes eines ehrwürdigen Greises von erhabenem Ausdruck, der hohe Begriffe einflöſst und frei von allen Mängeln ist, die

---

das unter den Menschen mehr oder weniger sein Urbild findet. Wie kann man das aber von Gott sagen? Hat man ihn einmal in menschliche Formen eingeschlossen, so trägt er die Schranke der Menschheit an sich, worüber er nicht mehr hinaus kann. Er wäre somit Mensch geworden. Daſs dieſs nun Gott der Vater nicht, sondern vielmehr der Sohn, Jesus Christus, nach der Schrift geworden ist, gilt als ein Satz, worüber in der Kirche weiter kein Streit Statt findet.

107) Die Prämisse dieses Schlusses stützt sich auf die Stelle 1 *Mos.* 1, 20. Man vergl. darüber unsern exegetischen Theil, wo sich ergeben wird, ob man Gott eben so gut, wie den Menschen malen könne.

108) a. a. O. B. I. S. 241.

109) B. I. S. 237.

man sich „sonst mit dem Greisenalter verbunden denkt.“ — „Der Mangel alles Bildlichen kann indessen der Verirrung der Schwärmerei mehr Vorschub thun, als das unvollkommene Bildliche, weil Vernunft und frommer Sinn diesem seine wahre Bedeutung geben, jener aber die Idee dem Spiel der Einbildung überläfst[110].“ — „Auch die Bibel spricht von Gott in Bildern.“ Nachdem er einige derselben angeführt hat, fährt er fort: „Warum sollte nicht auch die Kunst in ihrer beredsamen Bildersprache reden dürfen[111]?“ Wessenberg urtheilt hier, wie ein guter Katholischer Christ nicht anders urtheilen kann. Er schliefst sich an die geschichtliche Entwickelung des Christenthums seiner Kirche treu an, nimmt sie, wie sie schon seit langer Zeit war und noch ist, ohne dafs es ihm von dem Standpuncte seiner Kirche aus, als der von allen Seiten eingeschlossenen und begrenzten, möglich ist zu bestimmen, wie sich das Christenthum fernerhin, dem heiligen, göttlichen Geiste des Evangeliums gemäfs, frei fortentwickeln soll, um das endlich in der Zeit und mit der Zeit wirklich zu werden, was es schon Anfangs in und durch Jesum Christum der Idee nach war[112].

Die erste mit Erfolg gekrönte freie Fortentwickelung des göttlichen Geistes wurde durch die Sächsischen und Schweizerischen Reformatoren angeregt. Wie weit sich bis jetzt durch sie die bildende Kunst in Ansehung unserer Aufgabe, dem ungetrübten göttlichen Geiste gemäfs, entwickelt hat, das wollen wir nun durch die Schriften der Reformatoren, so wie durch die ihrer Anhänger kennen zu lernen suchen.

---

110) B. I. S. 239.

111) Sollte Wessenberg bei diesem Satze wohl an Christi Ausspruch *Joh.* 4, 24.: *Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten,* gedacht haben?

112) Weitere Andeutungen hierüber sehe man in meiner Abhandlung: *Wie ist die christliche Kirche erbaut worden? Wie wird sie erbaut? Und wie soll sie erbaut werden? Grundrisse.*“ In Senglers *religiöser Zeitschrift für das katholische Deutschland.* August 1833. B. III. Heft II. S. 159 ff.

Mit Luther und den Schriftstellern seiner Kirche wollen wir den Anfang machen. Luther selbst zählte, wie die Bilder überhaupt, so auch die bildlichen Darstellungen der Gottheit zu den sogenannten Mitteldingen, d. h. zu denjenigen Dingen, die man beibehalten oder verwerfen könne, ohne dafs weiter in religiöser oder sittlicher Beziehung viel darauf ankomme. Doch hören wir ihn in seiner Schrift: *Wider die himmlischen Propheten*, selber darüber reden [113]. Im Allgemeinen sagt Luther zuerst: „Das Bildstürmen habe ich also angegriffen, dafs ich sie zuerst durch das Wort Gottes aus den Herzen risse und unwerth und veracht machte; wie es denn auch also schon geschehen ist, ehe denn D. Carlstadt vom Bilderstürmen träumte. Denn wo sie aus den Herzen sind, thun sie vor den Augen keinen Schaden [114].“ Hierauf äufsert er sich also: „Nach dem Gesetz Mose ist kein ander Bild verboten, denn Gottes Bild, das man anbetet. Ein Crucifix aber, oder sonst eines Heiligen Bild ist nicht verboten zu haben [115].“ — „Wo aber Bilder oder Säulen gemacht werden ohne Abgötterei, da ist solches Machen nicht verboten; denn es bleibt der Hauptspruch: *du sollst keine Götter haben*, unversehrt [116].“ — „Kann man nun Altäre und sonderliche Steine machen und aufrichten, dafs Gottes Gebot dennoch bleibe, weil das Anbeten nachbleibet: so werden mir auch meine Bildstürmer ein Crucifix oder Marienbild lassen müssen, *ja auch ein Abgottsbild*, auch nach dem allergestrengsten Gesetz Mosis, dafs ichs trage oder ansehe, sofern ichs nicht anbete, sondern ein Gedächtnifs habe [117].“ — „Auf evangelisch aber von den Bildern zu reden, sage ich und setze, dafs niemand schuldig ist, auch Gottes Bilder mit der Faust zu stürmen, sondern ist alles frei, und thut nicht Sünde, ob er

---

113) *Luthers sämmtliche Schriften*, Ausgabe von Walch, XX. Theil, S. 186 ff. Die erste Abtheilung dieser Schrift ist besonders gegen das Bilderstürmen Carlstadts gerichtet, von S. 193—216.

114) S. 193.

115) S. 195.

116) S. 196.

117) S. 198.

sie nicht mit der Faust zerbricht. Ist aber schuldig mit dem Wort Gottes, das ist, nicht mit dem Gesetze auf Carlstadtisch, sondern mit dem Evangelio zerbrechen, also dafs er die Gewissen unterrichte und erleuchte, wie es Abgötterei sey, dieselben anzubeten, oder sich darauf zu verlassen, weil man allein auf Christum soll sich verlassen. Darnach lasse er sie äufserlich fahren; Gott gebe, sie werden zerbrochen, zerfallen oder bleiben stehen, das gilt ihm gleich viel, und gehet ihn nichts an, gleich als wenn der Schlangen die Gift genommen ist[118]).“ „Das sage ich abermal, die Gewissen frei zu halten für Frevelgesetzen und erdichteten Sünden, und nicht darum, dafs ich die Bilder vertheidigen wolle, oder die urtheilen, so sie zerbrechen, sonderlich die, die Gottes und anbetische Bilder brechen[119]).“ — „Auch habe ich die Bilderstürmer selbst sehen und hören lesen aus meiner verdeutschten Bibel. So weifs ich auch, dafs sie dieselbige haben, lesen draus, wie man wohl spürt an den Worten, die sie führen. Nun sind gar viel Bilder in denselbigen Büchern, beide Gottes, der Engel, Menschen und Thiere, sonderlich in der Offenbarung Johannis und in Mose und Josua. So bitten wir sie nun gar freundlich, sie wollten uns doch auch gönnen zu thun, das sie selber thun, dafs wir auch solche Bilder mögen an die Wände malen, um Gedächtnifs und bessern Verstandes willen. Sintemal sie an den Wänden ja so wenig schaden, als in den Büchern. Es ist besser, man male an die Wand, wie Gott die Welt schuf, wie Noah die Arca bauet, und was mehr guter Historien sind, denn dafs man sonst irgend weltlich unverschämt Ding malet. Ja, wollte Gott, ich könnte die Herren und die Reichen dahin bereden, dafs sie die ganze Bibel inwendig und auswendig an den Häusern vor jedermanns Augen malen liefsen, das wäre ein Christlich Werk[120]).“

Um diese Aussprüche Luthers begreifen und richtig beurtheilen zu können, müssen wir zuerst seine Persönlichkeit,

---

118) S. 202.

119) Daselbst.

120) S. 212 f.

dann die auf dieselben einwirkenden äufsern Umstände kurz andeuten. Luther war ein Mann von Geist und Kraft. Er hatte nicht allein Sinn für das Wahre und Gute, sondern auch für das Schöne. Neben Schärfe des Verstandes besafs er Tiefe des Gefühls. Den Verstand entwickelte er durch eine ernste Beschäftigung mit der Wissenschaft, das Gefühl nährte er dagegen durch einen vertrauten Umgang mit der schönen und besonders religiösen Kunst. In der religiösen Liederpoesie, so wie in der Musik, war er selbst Meister, und die übrigen Künste, so wie ihre Einwirkung auf Herz und Gemüth wufste er wohl zu schätzen. Hätte man sich zu seiner Zeit von der göttlichen Bestimmung der Kunst nicht allzu weit entfernt gehabt; hätte man die Heiligenbilder, statt durch sie das Gemüth zur Andacht zu stimmen, und es auf diese Weise zu dem unsichtbaren und doch allgegenwärtigen Gott, dem ewigen Vater, zu erheben, durch Verehrung und Anbetung nicht selbst mehr oder weniger für helfende göttliche Wesen erklärt: Luther hätte nicht nur Nichts gegen sie unternommen, oder sich indifferent gegen dieselben verhalten, sondern sie sogar noch mehr in den Schutz genommen, als er gethan hat. Da aber ein zu allgemeiner und offenbarer Götzendienst mit den Bildern getrieben wurde: so mufste er die Grundsätze seiner allgemeinen Kirchenreform auch auf die Bilder anwenden. Obgleich er nun allerdings bei dieser Bilderreform Evangelische Grundsätze anwandte, so waren sie doch nicht durchgreifend genug, um dem Geiste des Evangeliums in seiner Fülle und Reinheit zu entsprechen. Luther sagt: „dafs er die Bilder zuerst durch das Wort Gottes aus den Herzen reifsen wolle; denn wo sie aus den Herzen sind, thun sie vor den Augen keinen Schaden." Er will also die Bilder, inwiefern sie abgöttische Bilder sind, oder inwiefern ihnen göttliche Verehrung und Anbetung zu Theil wird, verbannt, inwiefern sie jedoch nur zur Erinnerung an Thatsachen und geschichtliche Ereignisse dienen, beibehalten wissen; denn er sagt anderswo[121]: „Die Gedenkbilder oder Zeugenbilder,

121) S. 202.

wie die Crucifixe und Heiligenbilder sind, ist droben auch aus Mose bewähret, dafs sie wohl zu dulden sind, auch im Gesetze, und nicht allein zu dulden, sondern weil das Gedächtnifs und Zeugen dran währet, auch löblich und ehrlich sind, wie der Maalstein *Josua* 24, 27. und 1 *Sam.* 7, 12." — Erkennen wir nun diese Aussprüche Luthers, dafs geschichtliche Bilder zum Gedächtnifs aufgestellt werden können, ohne sie jedoch abgöttisch zu verehren, als nicht allein mit dem Gesetz, sondern auch mit dem Evangelium übereinstimmend an: so können wir doch das nicht für Evangelisch, und besonders mit dem Ausspruche Christi: *Joh.* 4, 24.: *Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten*, für vereinbarlich halten, wenn Luther Gott, der ein Geist ist, bildlich, körperlich darzustellen erlaubt. Bei solchen Bildern brauchte man also ein anderes Heiligenbild nicht erst zu einem Abgottsbilde zu machen, sondern man hätte es geradezu vor Augen. Luther sah also noch die Gottheit, gleich den Propheten des Alten Testaments, in einem Traumgesicht; sie nach vollkommenem Erwachen in dem reinen Lichte des Evangeliums zu schauen, war ihm nicht vergönnt, sondern einer spätern Zeit vorbehalten. Es ist jedoch anzuerkennen, dafs er geschichtliche Bilder, inwiefern ihnen keine abgöttische Verehrung erwiesen wird, zu verfertigen und aufzustellen erlaubt. Und somit ist die Grundlage anerkannt, wornach man den Geist Gottes, wie man ihn in der Natur und im Leben der Menschen ahnet und fühlt, ohne ihn mit den Augen sehen, oder mit den Händen betasten zu können, auch in der bildenden, besonders in der religiösen Kunst ahnen und fühlen kann, ohne ihn ferner im Bilde leibhaftig schauen zu wollen.

Mit dieser Reform Luthers, welche das in das Christenthum übergegangene heidnische Element in sich trägt, mufs sich jedoch die Reform von einer andern Seite, welcher das Jüdische Element eigen ist, verbinden[122], damit durch

122) Dafs wir hier die Reform der Reformirten Kirche im Sinne haben, brauchen wir wohl kaum zu erwähnen. Auf die Aussprüche der

die Verbindung beider einestheils die Gottesbilder, als mit dem ächten Geiste des Christenthums unverträglich, wegfallen, anderntheils aber die geschichtlichen bildlichen Darstellungen, als eine besonders zum Herzen sprechende Form, worin sich der Geist erweisen kann, anerkannt werden. Hiermit mufs aber alsdann auch ein regeres künstlerisches Streben und eine gröfsere kirchliche Empfänglichkeit, wie sie auf ihre Weise in der Katholischen Kirche Statt findet, sich verbinden, und die Unentschiedenheit, Lauheit und Gleichgültigkeit gegen die religiösen Bilder, welche bei Luther, und, wie wir sogleich sehen werden, auch in seiner Kirche vorkommt, wegfallen. Dieser Zustand der Christlichen Kirche wird eintreten, sobald man erkannt haben wird, dafs das heidnische und das Jüdische Element nicht immer feindselig einander gegenüberstehen, um sich gegenseitig bekämpfen zu müssen, sondern dafs sich beide versöhnen und von dem heiligen, göttlichen Geiste verklären lassen, um so eine immerwährende Verbindung mit einander einzugehen, welcher der allliebende Vater seinen reichen Segen nicht versagen wird.

Nach dieser Würdigung der Aussprüche Luthers, sey es uns vergönnt, die Aussprüche einiger der bedeutendsten Schriftsteller der nach ihm benannten Kirche anzuführen. Die symbolischen Bücher der Lutherischen Kirche erwähnen der bildlichen Darstellungen der Gottheit weiter nicht besonders. Sie sprechen nur ganz im Allgemeinen über die Heiligen, z. B. die *Augsburgische Confession* im 21. Artikel: „Vom Heiligendienst wird von den Unsern also gelehrt, dafs man der Heiligen gedenken soll, auf dafs wir unsern Glauben stärken u. s. w.“ — Die *Apologie der Confession*, Artikel 9, *Von Anrufung der Heiligen*, sagt also: „Den 21. Artikel verdammen die Widersacher ganz, dafs wir von Anrufung der Heiligen Nichts lehren.“ — „Etliche machen schlechts Götter aus den Heiligen, und sagen, sie können unsere Gedanken wissen und uns ins Herz sehen. Dasselbige

Gründer derselben, so wie auf die ihrer Anhänger, werden wir jedoch erst dann kommen, wenn wir die der Lutheraner angeführt haben.

erdichten sie," u. s. w. — Auch die *Concordienformel* erwähnt der Bilder Gottes nicht besonders. Dagegen kommen sie in dem Religionsgespräch zu Mömpelgard im Jahre 1586 zwischen dem Tübinger Kanzler Jakob Andreä und Beza zur Sprache. Der sich Anfangs dagegen sträubende Beza zählt sie doch zuletzt zu den Mitteldingen, wenn er sagt[123]: „Die beschriebenen, nicht die gemalten Bilder billigen wir, wie z. B. die aus Daniel und Jesaias angeführten Visionen, die nach dem Willen Gottes fortdauern sollten. Denn die Gemälde reden nicht, das Wort Gottes redet aber allezeit; daher müssen wir beim Worte bleiben, nicht aber an Gemälden hangen." — „Dennoch will ich sie zu den Mitteldingen zählen, wenn sie nur keine Veranlassung zum Götzendienste geben." — Grüneisen bemerkt noch dazu[124]: „Aus Jakob Andreä's Erklärungen beim Mömpelgarder Religionsgespräche (p. 403 sq.) erhellt, dafs damals in dem lutherischen Sachsen überall in den Kirchen Bilder, und, nach der Ansicht der lutherischen Theologen zu schliefsen, wohl auch bildliche Darstellungen der Gottheit gefunden wurden."

Martin Chemnitz erklärt sich also[125]: „Wenn ohne Irrthum und Aberglauben, ich will nicht sagen das

---

123) *Acta Colloquii Montis Belligartensis.* Tubingae 1594. p. 420 sq.: *Scriptas, non pictas imagines probamus, quales sunt, quae ex Daniele et Esaia prolatae sunt, visiones, quas Dominus voluit esse perpetuas. Nam picturae non loquuntur, verbum Dei autem loquitur semper; ideo in verbo manendum, non in pictura haerendum. — Ego adiaphoron esse concedo, modo nulla occasio ad idololatriam detur.*

124) a. a. O. S. 123.

125) *Examen Decretorum Conc. Tridentini.* Francof. ad Moen. 1574. P. IV. p. 23 sq.: *Si sine prava opinione et sine superstitione non quidem ipsa divinitatis essentia, sed tantum species illae visibiles, quibus olim Deus praesentiam suam patefecit (Sicut Danielis 7. apparet antiquus dierum, et Luc. 3. Spiritus Sanctus corporali specie columbae descendit), historice pingantur, aut si Christus in servi forma, in qua Deus manifestatus est, tanquam memoraculum historiarum Evangelicarum exprimatur: illud equidem prorsus damnare non ausim, sicut nec damnari potest, si figurae visionum divinarum Apocalypseos coloribus exprimantur. Lubenter tamen fateor, periculosum esse, velle*

Wesen Gottes selbst, sondern nur jene sichtbaren Erscheinungen, wodurch Gott einst seine Gegenwart kund gethan hat, — geschichtlich gemalt werden, oder wenn Christus in Knechtsgestalt, in welcher sich Gott geoffenbart hat, gleichsam zum Andenken an die Evangelischen Geschichten dargestellt wird: so wage ich nicht, das ganz zu verdammen, so wie man auch nicht verdammen kann, wenn die Gotteserscheinungen in der Apokalypse bildlich mit Farben dargestellt werden. Doch gestehe ich, dafs es immer mit Gefahr verbunden sey, unter irgend einem Vorwande ein Bild von der Gottheit entwerfen zu wollen; denn leicht kann man gegen Gottes Vorschrift (5 *Mos.* 4. *Jes.* 4. *Apostelgesch.* 17.) verstofsen; dafs aber das beste, zuverlässigste und heilsamste Bild Gottes und Christi das sey, welches unser Geist aus dem Worte Gottes entwirft und auffafst. Aber wie dem auch seyn möge, über Mitteldinge soll man auf anzügliche Weise nicht streiten."

In dem Streite zwischen Rivetus und Dannhauer sucht Letzterer Luthers Ansicht, dafs man Bilder Gottes malen dürfe, besonders durch die Schwachheit des menschlichen Verstandes, der etwas rein Geistiges, ohne in sinnliche Formen gekleidet zu seyn, nicht fassen könne, zu rechtfertigen. Er erklärt sich also[126]: „Zu den freien und gleich-

---

divinitatis aliquam imaginem quocunque praetextu facere; facile enim potest impingere in legem Dei, Deut. 4. *Jes.* 4. *Act.* 17. *Optimam vero, certissimam et utilissimam Dei et Christi imaginem esse, quam mentis nostrae agnitio ex verbo Dei format et concipit. Sed tamen de indifferentibus odiose dimicandum non est.*

126) *Collegium decalogicum*, ed. 2. Argent. 1669. p. 147.: *Liberum esto ex adiaphorum pingere, in templis templorumque parietibus ac tabulis collocare, tenere, vel in casu scandali infirmorum loco movere Theophanias, sive separatim id fiat, sive coniunctim. Cui licet symbola noëmatum mentis sigillatim enunciata recitando exprimere: cur non eidem eadem componere?* — P. 151.: *Quod licet naturae, id imitari sine piaculo potest ars. Sed naturae licet, sive intellectui nostro licet, Deum sub specie corporea, non quavis, sed determinata, illa scilicet, qua ad infirmitatem nostram se demittens apparuit, concipere; imo nec aliter quidem potest, cum omnis nostra cognitio abstractiva sit per species Sane nullum Ens spirituale a nostro intellectu potest conceptu proprio concipi.*

gültigen Handlungen mufs es gehören, die Gotteserscheinungen zu malen, diese Gemälde in den Kirchen und an deren Wänden und Tafelwerk aufzustellen, sie beizubehalten, oder, im Falle des Aergernisses bei den Schwachen, wieder zu entfernen, es geschehe nun diefs mit einzelnen, oder mit allen. Wenn man die Bilder unserer Gedanken einzeln aussprechen und im Vortrage ausdrücken darf: warum soll man sie nicht in ein Ganzes *(nämlich durch die bildende Kunst)* vereinigen dürfen?" — „Was der Natur erlaubt ist, das kann die Kunst, ohne eine Sünde zu begehen, nachahmen. Nun ist es aber der Natur, oder vielmehr unserm Verstande erlaubt, sich Gott unter körperlicher Gestalt, wenn auch nicht unter jeder beliebigen, sondern unter einer bestimmten, unter der nämlich, worin er uns, sich zu unserer Schwachheit herablassend, erschienen ist, zu denken *(also mufs es auch der Kunst erlaubt seyn, ihn so darzustellen)*; ja, es kann nicht einmal anders seyn, da alle unsere Erkenntnifs eine von Erscheinungen abgezogene ist. Es kann überhaupt nichts Geistiges von unserm Verstande im blofsen Begriff erfafst werden."

Endlich müssen wir noch des Tübinger Kanzlers und Professors der Theologie, Christoph Matthäus Pfaff, erwähnen[127]), der „ganz mit jener trockenen Subtilität der ältern Dogmatik die bekannte Ansicht entwickelt, dafs Gottes Wesen undarstellbar sey, dafs die Christen aber befugt seyen, die Formen der Erscheinung, unter welchen im alten und neuen Testamente Gottvater als Greis, der h. Geist als Taube und in Flammenzungen sich geoffenbart habe, in Bildern aufzunehmen." Grüneisen, dem wir hier nur folgen können, da uns Pfaffs Abhandlung selbst nicht zur Hand ist, fährt nun S. 125 also fort: „Diese Ansicht stimmt auch mit der kirchlichen Praxis seines Vaterlandes überein, wo zwar zur Zeit der Reformation die Bilder alle aus den Kirchen gebracht, später aber allgemein wieder

127) Vergl. dessen Schrift: *De eo, quod licitum est circa picturam imaginum sacrosanctae trinitatis et personarum divinarum.* Tubing. 1746. p. 22. (Ed. 2. 1749.)

aufgekommen waren, und noch heut zu Tage, zum Glück wenig beachtet vom Volke, selbst bildliche Darstellungen der Gottheit hier und dort sich vorfinden."

Also auch von den Lutherischen Theologen, die über bildliche Darstellung der Gottheit geschrieben haben, müssen wir im Allgemeinen bemerken, dafs sie sich von dem einmal ausgesprochenen und kirchlich gewordenen Urtheile Luthers nicht losmachen konnten, sondern dafs sie dasselbe, wie sehr sich auch ihr natürliches Gefühl zuweilen dagegen sträubte, ihrem Philosophiren zum Grunde legten, und es, so gut es gerade gehen wollte, durch Gründe zu unterstützen suchten.

Und so hätten wir denn noch die letzte Hauptrichtung der Christlichen Kirche nach ihrer bisherigen Entwickelung, nämlich die der Reformirten Kirche, welche das Jüdische Element in seiner ganzen Härte im Gegensatze gegen das heidnische geltend zu machen sucht, zu betrachten. Wir machen mit Ulrich Zwingli († 1531) den Anfang. Er verwirft unbedingt alle religiöse Bilder, und somit auch die Bilder der Gottheit, und diefs theils, weil sie in der heiligen Schrift verboten seyen, theils weil ihnen göttliche Verehrung und Anbetung erwiesen werde.

Doch wir wollen aus seinen hierher gehörigen Schriften[128]) die bedeutendsten Stellen hervorheben, um sie von dem Standpuncte des Evangeliums aus einer Beurtheilung zu unterwerfen. — Nachdem Zwingli die beiden ersten Gebote des Decalogus angeführt hat, erklärt er sich darüber also[129]):

---

128) Huldrychi Zuinglii *Opera*, im Jahre 1545 in 4 Foliobänden von seinem Schwiegersohne Rudolph Walther herausgegeben, und die sich im ersten Bande befindlichen 2 Abhandlungen: 1) *Orthodoxa Senatus Tigurini responsio ad Reverend. D. Hugonem, Constantiensem Episcopum, de idolis et Missa, cuius prior pars ad ea respondet, quae illi de idolis falso protulerunt*, fol. 206. a. — 214. b. — 2) *Responsio Huld. Zuinglii ad Valentinum Comparem, Archigrammateum Uraniensem*, Artic. III.: *de simulacris*, fol. 238. a. — 262. a. — Beide Abhandlungen waren ursprünglich von Zwingli Deutsch abgefafst. Walther hat sie ins Lateinische übersetzt.

129) Zuinglii *Opera*, T. I. fol. 206. b.: *In his autem primo loco sic dici audimus: Dominus locutus est omnia verba haec. Quis ergo his*

„Zuerst heifst es: Gott sprach alle diese Worte. Ihnen kann sich also nur ein Ungläubiger oder Verächter des göttlichen Wortes widersetzen. Zweitens erklärt sich jener höchste *(wahrhaftige)* Gott offenbar für unsern Gott. Drittens verbietet er im Allgemeinen alle Götter, mögen sie im Bilde dargestellt seyn oder nicht. Viertens befiehlt er noch besonders in einem eigenen Gebote, alle Gleichnisse, alle Bildnisse und Abbildungen von irgend einem Gegenstande zu meiden, indem er zugleich erinnert, dafs man ihnen keine göttliche Ehre erweisen soll.“ Hierbei beruft sich Zwingli[130]) nun auf den Ausspruch Christi *(Matth.* 5, 18.): „wornach kein Jota vom Gesetz Mose nachgelassen werden solle, das nicht erfüllt werden müsse, so dafs dasselbe auch für Christen eine bindende Kraft habe.“ Ja, er erklärt „diejenigen für Feinde Gottes, welche dem Worte desselben nicht gehorchen, ja, es verletzen, verstümmeln oder verfälschen.“

Gern räumen wir ein, dafs nach Christi Ausspruch *(Matth.* 5, 17. 18.): *Ihr sollt nicht wähnen, dafs ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn ich sage euch wahrlich: Bis dafs Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe, noch ein Titel vom Gesetz, bis dafs es Alles geschehe,* — nicht allein das Gesetz, sondern auch die Propheten, wie für alle Christen überhaupt, so auch für jeden einzelnen insbesondere so lange eine bindende Kraft haben, bis sie erfüllt sind (ἕως ἂν πάντα γένηται); denn sie gehören mit zur vollen

sese opponet, nisi infidelis et verbo Dei inobediens? Secundo Deus ille summus se Deum nostrum esse manifeste pronuntiat. Tertio omnes Deos, sive imagine quadam expressos sive minus, in genere prohibet. Quarto demum loco speciatim peculiari et proprio praecepto omnia simulacra, omnes imagines et expressas rerum figuras vitare jubet, monens simul, ne aliquem illis cultum impendamus.

130) fol. 207. a.: *Si enim aliqua est merito apud nos Decalogi auctoritas, cum nec iota e lege abolendum sit, quod non impleri debeat: inconvulsa certe a nobis manere debent, quae inibi continentur. Imo hostes Dei revera judicandi sunt, qui verbum ipsius non audiunt, idem vero illud minuunt, discerpunt, mutilant aut adulterant.*

Offenbarung Gottes, deren niedere Stufen sie sind. Hier ist nun natürlich nicht von der Erfüllung des Gesetzes und der Propheten für Juden, sondern für Christen die Rede, so dafs sich also der Christ, um beide erfüllt zu haben, nicht erst beschneiden lassen und alle die Jüdischen Cerimonieen beobachten mufs, sondern er soll nur die in dem Gesetz und den Propheten sich befindenden Gebote und Vorschriften, inwiefern sie die niedern Offenbarungen Gottes vor der höchsten durch den Sohn Gottes geschehenen sind, beobachten und erfüllen Es lehrt nämlich sowohl die Erfahrung bei der Entwickelung des einzelnen Christen, als auch die Geschichte bei der Gesammtentwickelung des Christenthums überhaupt, dafs sich der Christliche Geist nicht sogleich vom Anfange an der höchsten göttlichen Offenbarung gemäfs entwickelt, sondern dafs er sich zuerst als strenges Gesetz ausprägt, dem Gesetze Mose entsprechend, dann als Bewegung, wie diefs beim Prophetenthume der Fall war, endlich als verklärte Ruhe, und so mit dem Evangelium zusammenfällt. Inwiefern sich nun bei den einzelnen Christen, so wie bei der grofsen Gesammtheit derselben der Christliche Geist noch nicht als Gesetz und Prophetenthum ausgeprägt hat, insofern sollen beide noch ihre Geltung haben, und es wird eher Himmel und Erde vergehen, als dafs diese Entwickelungsstufen übersprungen werden können. So weit stimmen wir mit Zwingli überein; wir müssen aber darin von ihm abweichen, wenn er ohne Unterscheidung der Entwickelungsstufen des Christenthums behauptet, dafs der Ausspruch Christi auch in der höchsten, dem Evangelium entsprechenden, anzuwenden sey. Ist nämlich das in das Christenthum aufgenommene und von dem Lichte desselben bestrahlte Gesetz und Prophetenthum erfüllt: so haben sie für den Christen keine bindende Kraft mehr, und nur der reine Geist des Evangeliums ist seine Richtschnur. Wenn dann die Zeit der vollen Herrschaft des göttlichen Geistes des Evangeliums, der alle wahre Lebenserweisungen zu durchdringen bestimmt ist, ihren Anfang nehmen wird: so werden die Schranken des Gesetzes von selbst hinwegfallen; es werden auch dann Bilder verfertigt und aufgestellt wer-

den, ohne dafs man jedoch weder unmittelbare Bilder Gottes, noch mittelbare, d. i. zu einer Gottheit erhobene Bilder, sehen wird. — Zwingli's auf die angeführten Beweisstellen gestützte Gründe haben also nur eine relative, einseitig beschränkende, aber keine absolute Wahrheit.

Er äufsert sich ferner also [131]: „Diejenige erkennen wir allein für die Kirche Christi an, welche das Wort des alleinigen Gottes hört und es in allen Stücken, wozu es antreibt und auffordert, streng befolgt, wie Christus Joh. 10. in der Parabel von dem Hirten und den Schafen deutlich zu erkennen giebt, wenn er sagt: Meine Schafe folgen keinem Fremden, ja sie kennen nicht einmal die Stimme der Fremden, sondern sie hören auf meine Stimme und folgen mir. Hier ist sicher die Stimme *(das Wort)* jenes wahren Hirten auf die Stelle zu beziehen: Du sollst dir kein Bildnifs, noch irgend ein Gleichnifs machen u. s. w. Die Kirche Christi wird daher die Bilder niemals zulassen.“ — Sollte wohl bei dieser Stelle Christus an die Bilder, als Gegensatz des göttlichen Wortes gedacht haben? Oder hatte er nicht vielmehr, wenn er die Stimme der Fremden seiner eigenen Stimme entgegensetzte, andere Religionslehrer, die von den seinigen verschiedene, falsche Lehren vortrugen, im Sinne?

Auch sagt Zwingli [132]: „Christus, der Sohn Gottes, befiehlt die Schrift zu erforschen, und Mosen und die Propheten zu lesen; aber Bildnisse zu verfertigen und von solchem Machwerke zu lernen, befiehlt er nirgends.“ — Wenn Christus Gottes Wort zu lesen und zu erforschen befohlen hat:

---

131) Zuinglii *Opera*, T. I. fol. 210. a: *Hanc unam nos Christi ecclesiam esse agnoscimus, quae solius Dei verbum audit, et illud in omnibus, quae vel agit vel dictat, strenue sequitur, quemadmodum Christus Joan.* 10. *parabola pastoris et ovium aperte docet, inquiens: Oves meae alienum non sequuntur, nec vocem alienorum agnoscunt, sed vocem meam audiunt et me sequuntur. Ceterum veri illius pastoris vox ad hunc modum personat: Non facies tibi sculptile et omnem similitudinem etc. Christi ergo ecclesia simulacra vel imagines nunquam admittet.*

132) T. I. fol. 214. a.: *Christus enim, Dei filius, scripturas scrutari iubet et Mosen cum prophetis relegere; simulacra vero fabricare vel a fabricatis discere nusquam iubet.*

so stimmen wir darin mit Zwingli vollkommen überein, dafs die Christen dasselbe zu allen Zeiten, und zwar nicht allein das Alte, sondern auch vorzugsweise das Neue Testament lesen sollen, ja, dafs sie aus demselben den göttlichen Geist am ungetrübtesten schöpfen können, und es daher für die erste und unmittelbarste Quelle ihrer Religionserkenntnifs anzusehen haben. Aber darin können wir mit Zwingli nicht einverstanden seyn, dafs das göttliche Wort alle andere Erweisungsarten des göttlichen Geistes ausschliefse, also dafs Christus, wenn er nicht besonders befohlen habe, Bilder zu verfertigen, deshalb dieselben verbiete. Religiöse Bilder zu verfertigen, so wie so vieles Andere, das sich erst im Verlaufe der Zeit entwickeln mufste, gebieten konnte Christus nicht; er hat sie aber auch nicht verboten. In ihm hatte sich der Geist Gottes ganz und vollkommen geoffenbart und verklärt. Alle die verschiedenen Weisen, Mittel und Wege jedoch, wodurch die Menschen desselben theilhaftig werden können, hat er weiter nicht angegeben, sondern das der Christlichen Freiheit, so wie den wahren Bedürfnissen der menschlichen Natur überlassen.

Für eine der schlagendsten Stellen gegen die Bilder hält Zwingli[133]) die von Johannes, dem Lieblingsjünger des Herrn, ausgesprochenen Worte (1 *Joh.* 5, 21.): *Kindlein, hütet Euch vor den Bildern.* „Diese Stelle," sagt er, „ist die deutlichste und zugleich überzeugendste unter allen, die sich im Neuen Testamente befinden; denn kürzer und bestimmter konnte man Nichts sagen." Mag nun diese Stelle von der Verehrung fremder Götter, wie nach Zwingli die Papisten

133) T. I. fol. 259. a.: *Porro Joannes quoque, dilectus ille Christi discipulus, 1 Joan. 5. inquit: Filioli, cavete vobis a simulacris. Clarissimus autem est hic locus omniumque eorum, qui Novo Testamento continentur, evidentissimus; nihil enim hoc brevius et apertius dici potuisset. Pontificii vero et fortissimi illi idolorum propugnatores obiiciunt, Joannem hoc in loco ipsos tantummodo Deos alienos prohibere. — Nos vero respondemus, non quicquam aliud esse, quod convenientius cum his, quae praecedunt, convenire et quadrare possit, quam ut a simulacris, ipsis nimirum idolis, nobis caveamus. Hoc enim tunc temporis maxime necessarium erat, ut idolorum cultura diligentissime caveretur, quae nondum omnino apud eos quoque, qui Christo nomen dederant, erat abolita.*

und andere Bildervertheidiger wollen, oder von Bildern überhaupt, so wie von Götzenbildern insbesondere, wie Zwingli selbst will, zu verstehen seyn: so ist sie doch sicher von dem Standpuncte des Alles umfassenden göttlichen Geistes aus, der im Christenthume waltet, zu begreifen. Und hiernach hat sie nicht für alle Zeiten, sondern nur für eine bestimmte Zeit ihre Bedeutung, was auch Zwingli selbst wieder anerkennt, wenn er sagt: „Damals war es ganz besonders nothwendig, sich vor dem Götzendienste sorgfältig zu hüten, weil er selbst bei denen, die sich Christen nannten, noch nicht ganz vertilgt war."

Dieser Ausspruch des Johannes hatte ungefähr dieselbe Bedeutung zur Zeit der Entstehung der Christlichen Kirche, wie die umfassenderen Aussprüche Zwingli's zur Zeit der Reformation hatten. Johannes wollte das Eindringen des heidnischen Götzendienstes in die Christliche Kirche verhindern, so wie Zwingli den dennoch in dieselbe eingedrungenen wieder daraus vertreiben wollte.

Inwiefern Zwingli mit Stellen der h. Schrift zu beweisen sucht, dafs das Christenthum unbedingt die Bilder und dadurch den Götzendienst verbiete, insofern ist er befangen in seiner Zeit; denn in seinen hauptsächlichsten Beweisstellen, die wir herausgehoben haben, ist nur eine bedingte Beweiskraft für eine bestimmte Zeit, nicht aber für alle Zeiten, oder gar für den Zeitraum, wo das in Christo vorgebildete göttliche Leben alle seyn sollende und daher auch seyn werdende Lebensformen durchdringen wird. Inwiefern er jedoch im Allgemeinen erkannt hat, dafs der Bilderdienst in der Kirche als ein Christlicher Götzendienst zerstört werden müsse, insofern fällt dieses Streben mit der reinigenden Wirksamkeit des heiligen, göttlichen Geistes zusammen, und insofern ist Zwingli's Streben selbst ein göttliches, wenn auch nur in negativer Weise, zu nennen, das einem positiv-göttlichen Streben zu seiner vollen Wirksamkeit Raum verschafft hat.

Aufserdem sagt Zwingli[134]: „Jetzt kommen wir zum

134) T. I. fol. 255. a.: *Jam ad ea, quae in Novo Testamento habentur,*

Neuen Testament. Die Götzenbilder sind nicht weniger in diesem, als im Alten Testamente verboten. Christus selbst erwähnt zwar der Götzenbilder mit keinem Worte: aber seine ganze Lehre weist mit einer solchen Stärke und Kraft auf den Einen, und zwar auf ihn allein hin, dafs alle Drohungen des Zorngesetzes, und alles Reden und Eifern der Propheten nicht im Entferntesten mit seiner Lehre und deren Kraft verglichen werden kann. Zu ihm selbst zu kommen, ruft er uns zu, und er versichert, uns jede Last und alle Beschwerden abnehmen zu wollen. Auch giebt er uns das Versprechen, dafs uns der Vater Alles geben werde, um was wir ihn in seinem Namen bitten würden: was den Sinn hat, dafs wir auf Gott allein unser Augenmerk richten und nur auf ihn uns verlassen, aber keinem Andern nachlaufen sollen."

Können wir nun auch nicht darin mit Zwingli einverstanden seyn, dafs die Götzenbilder, inwiefern sie Bilder sind, in der h. Schrift verboten seyen: so stimmen wir doch mit ihm darin vollkommen überein, dafs Gott, nach seines Sohnes Jesu Christi Lehre, unser Eins und Alles, dafs er allein und kein Anderer der Mittelpunct unsers Denkens, Wollens und Handelns, kurz unsers ganzen Lebens und Strebens seyn soll. Möchte man aber das nicht als etwas blofs Zufälliges ansehen, dafs Jesus Christus nicht allein nicht der Bilder, sondern nicht einmal der Götzenbilder erwähnt hat? Da er uns Gott seinem Wesen nach als Geist, und zugleich damit die einzig wahre Verehrung und Anbetung desselben, die auch nur im Geiste möglich

---

properamus; idola enim nihil minus in hoc, quam in Veteri prohibita sunt. Christus quidem ne verbulo idolorum mentionem facit: universa autem doctrina eius tanta cum vehementia et auctoritate in unum eumque solum nos dirigit, ut omnes legis iratae minae, et omnes prophetarum clamores et increpationes nullo modo cum illius doctrina et eiusdem vehementia conferri possint. Ad se enim ipsum nos vocat, et omne onus omnesque molestias se nobis ablaturum esse pollicetur. Patrem quoque nobis omnia, quae in nomine ipsius petierimus, nobis daturum esse promittit: quorum omnium sensus est, ut in solum Deum intenti et ad hunc unum respicientes ad neminem alium recurramus.

ist, kennen gelehrt hat: so ist damit zugleich gelehrt, daſs alle sogenannte Götter oder Götzen, mögen sie nun im materiellen Bilde des Malers oder Bildners, oder im Buche des Schriftstellers, oder in der Einbildung des Menschen vorhanden seyn, nicht mehr als solche für den Christen fortbestehen und von ihm göttlich verehrt und angebetet werden sollen. Alle wirkliche Lebensformen und somit auch die bildende Kunst lieſs Jesus Christus den wahren Geisteserweisungen offen stehen, und deshalb erwähnte er derselben nicht. Erweist sich in solcher Form der verkehrte Geist, so gehe sie mit ihm, wenn sie sich von ihm nicht trennen kann, zu Grunde; erweist sich dagegen in ihr der wahre göttliche Geist, so bestehe sie mit ihm, und diene ihm, als ein nicht gering zu achtendes Mittel, wodurch sich der eine wahre Gott als Geist erweisen kann und wir ihn auf eine wahrhaft geistige Weise zu verehren vermögen.

Würde nun die rein geistige Verehrung Gottes als Geistes nicht eher bewirkt werden können, als bis der durch abgöttische Bilderverehrung getrübte Menschengeist durch eine lange Entbehrung der religiösen Kunst wieder gereinigt und geläutert worden wäre: so würde gegen eine solche Radicalreform nicht nur Nichts einzuwenden seyn, sondern wir müſsten sie sogar für sehr heilsam und den Reformator für ein auserwähltes Rüstzeug Gottes erklären, und mit ihm einstimmen, wenn er sagt[135]: „Alle der *(abgöttischen)* Verehrung geweihte Bilder sind wegzuschaffen, damit wir nicht durch sie veranlaſst werden, in den alten Irrthum zurück zu verfallen. Denn was andern Menschen begegnet ist, kann auch uns begegnen. Wenn aber alle Bilder ohne Unterschied aus dem Wege geräumt sind, so kann auch für die Zukunft keine Gefahr mehr für uns vorhanden seyn.“

---

135) Zuinglii *Opera*, T. I. fol. 245. a.: *Tollendae igitur sunt omnes ad cultum expositae imagines, ne quando in pristinum errorem hac occasione decepti relabamur. Quod enim aliis hominibus evenit, nobis quoque evenire potest. Quod si vero penitus tollantur e medio, iam non est, quod de aliquo periculo postfuturo simus solliciti.*

Diesen allgemeinen Satz sucht jedoch **Zwingli** wieder zu beschränken, wenn er sagt[136]: „Die Bilder, die weder durch ihre Verehrung die Gottheit entwürdigen, noch den Gläubigen zum Anstofs gereichen, noch den im Glauben Schwachen verführen, mögen sie gebildet oder gemalt seyn, verbietet das erste *(zweite)* Gebot weder wegzuschaffen, noch zu zerstören.“ Von religiösen oder Kirchenbildern möchten nach diesem Grundsatze wenige übrig bleiben; denn von welchem Bilde möchte mit Sicherheit zu bestimmen seyn, ob es nicht gegen den einen oder den andern der drei angegebenen Fälle verstofsen könnte. Daher sind, um der Gewifsheit willen, solche Bilder ohne Ausnahme entweder zu entfernen oder zu vernichten; und diese Auslegung wird durch Zwingli's practisches Verfahren bestätigt. — Was hier Zwingli noch unbestimmt gelassen hat, werden wir bei **Calvin** bestimmter ausgesprochen finden.

Allein wie gut und heilsam, ja, wie nothwendig dieses Reinigungsmittel auch immerhin seyn mag, so ist es doch nur aus der ersten Offenbarungsstufe, aus dem Gesetze, nicht aus dem Evangelium hervorgegangen. Erkennen wir nun die Wahrheit des Satzes: Erst das Gesetz, dann das Evangelium, — als durch die Erfahrung und Geschichte bestätigt, gern an: so mufs das Gesetz, wenn die Zeit seiner Herrschaft um ist, dieselbe dem Evangelium überlassen.

Nachdem wir nun Zwingli's Ansichten über die religiösen Bilder im Allgemeinen kennen gelernt und ihre relative Wahrheit zu würdigen gesucht haben: so läfst sich daraus von selbst schon abnehmen, wie er über die unmittelbaren Bilder Gottes gedacht habe. Er erwähnt derselben auch nur im Vorbeigehen. Zum Beschlusse der Aussprüche Zwingli's wollen wir daher nur noch folgenden mittheilen[137]: „Ver-

---

136) T. I. fol. 254. b.: *Quae* (simulacra) *enim nec ad cultum cum Dei ignominia prostant, nec fidelibus offendiculo sunt, nec infirmum in fide seducunt et decipiunt, sive ea sculpta sint sive picta, primi praecepti auctoritas tollere et demoliri non jubet.*

137) Vergl. M. **Huldreich Zwingli's** *sämmtliche Schriften im Auszuge. Herausgegeben von* **Usteri** *und* **Vögelin**. Zürich 1819. Bd. I. S. 451 ff.

stehs also: Wenn Gott nirgend verbildet wird, und denen, die man für helfende Götter aufgeworfen hat, neben und wider Gott kein Bild oder Götz wird aufgericht, und einem Bild keine Ehre geschieht: so sind wir der Bilder halben Eins. — Solche *(Bilder)*, die die Frömmigkeit verletzen, sollen nicht geduldet, sondern durch das standhafte Ansehen der Obrigkeit weggethan werden. — Denn dadurch unterscheiden sich die Verehrer des Einen wahren Gottes von den Götzendienern, dafs wir den Gott verehren, der unsichtbar ist, und verbeut, ihn unter irgend einem sichtbaren Bilde vorzustellen; diese aber ihre Götter in jede beliebige Gestalt kleiden. Daher hätten die Christen niemals dem Gott, den sie ehren, irgend ein Bild machen sollen, damit sie nicht nach Weise der Ungläubigen wandelten; noch viel weniger aber den Heiligen, die man auf keine Weise verehren durfte, auch nicht, da sie noch hienieden lebten. — Die Gottheit mag und soll (auch in Christus) nicht verbildet werden."

Zwingli hatte nun nicht allein durch Worte, sondern auch durch die That, indem er auf die Ausführung seiner Grundsätze drang[138]), ein sehr entschiedenes Beispiel gegeben, dafs die durch ihn reformirte Kirche weder unmittelbare noch mittelbare Gottes- oder Götzenbilder dulden müsse. Und so war es denn natürlich, dafs seine Anhänger sich theils seinen Ansichten unbedingt anschlossen, theils dieselben noch auf andere Weise zu begründen suchten.

Sehr kräftig schliefst sich sogleich der zweite Schweizerische Hauptreformator der Kirche, Johann Calvin († 1564), an Zwingli an, indem er das noch besonders begründete, worüber sich dieser mehr im Allgemeinen ausgesprochen hatte. Er sagt[139]): „Da sich ein so

---

138) Zuinglii *Opera,* T. I. fol. 261. b. — 262. a.

139) Calvini *Institutio Christianae religionis*, Lib. I. Cap. XI. Ed. Genev. 1585. (§. 1.) p. 22. a.: *Quum hic brutus stupor totum orbem occupaverit, ut visibiles Dei figuras appeterent, atque ita ex ligno, lapide, auro, argento aliave mortua et corruptibili materia formarent Deos: tenendum nobis est hoc principium, impio mendacio corrumpi Dei gloriam, quoties ei forma ulla affingitur. — Imagines Deus inter se non comparat, quasi altera magis, altera minus conveniat, sed absque ex-*

finsterer Wahnsinn des ganzen Erdkreises bemächtiget hat, dafs man sichtbare Bilder Gottes verlangt, und aus Holz, Stein, Gold, Silber und anderem leblosen und vergänglichen Stoffe Götter bildet: so sprechen wir den Grundsatz aus, dafs Gottes Majestät auf eine abscheuliche Weise verletzt werde, so oft man ihn bildlich darzustellen wagt. — Gott vergleicht nicht die Bilder unter einander, als ob ihm das eine ähnlicher, das andere unähnlicher sey, sondern er verschmäht ohne Ausnahme alle Bildnisse, Gemälde und andere Zeichen, wodurch abergläubische Menschen ihn sich nahe bringen wollen. — Es ist ausgemacht, dafs alle Bildsäulen und Gemälde, die Gott darstellen sollen, ihm geradezu mifsfallen, als Schändungen seiner Majestät. — Doch sind wir nicht in einem solchen Glauben befangen, dafs wir gar keine Bilder dulden wollen. Wir verlangen aber, da die Bildnerei und Malerei Geschenke Gottes sind, einen reinen und rechtmäfsigen Gebrauch derselben, damit das, was uns der Herr zu seinem Ruhm und zu unserm Besten gegeben hat, nicht allein nicht durch Mifsbrauch entweiht werde, sondern auch nicht zu unserm Verderben gereiche. Gott in sichtbarer Gestalt darzustellen halten wir für sündlich, theils weil er es selbst verboten hat, theils weil es ohne eine Verletzung seiner Majestät nicht geschehen kann. Aber diefs ist nicht unsere Ueberzeugung allein, sondern alle unbe-

---

ceptione repudiat simulacra omnia, picturas aliaque signa, quibus eum sibi propinquum fore putarunt superstitiosi. — (§ 2.) *Constat, quicquid statuarum erigitur, vel imaginum pingitur ad Deum figurandum, simpliciter ei displicere ceu quaedam maiestatis suae dedecora.* — — § 12. p. 26. a.: *Neque tamen ea superstitione teneor, ut nullas prorsus imagines ferendas censeam. Sed quia sculptura et pictura Dei dona sunt, purum et legitimum utriusque usum requiro, ne, quae Dominus in suam gloriam et bonum nostrum nobis contulit, ea non tantum polluantur praepostero abusu, sed in nostram quoque perniciem convertantur. Deum effingi visibili specie nefas esse putamus, quia id vetuit ipse et fieri sine aliqua gloriae eius deformatione non potest. Ac ne in hac opinione nos solos esse putent, omnes sanos scriptores id semper improbasse reperient, qui in eorum monumentis versati fuerint.* — *Restat igitur, ut ea sola pingantur ac sculpantur, quorum sint capaces oculi, Dei maiestas, quae oculorum sensu longe superior est, ne indecoris spectris corrumpatur.*

fangene Schriftsteller, die solcher Denkmäler erwähnt haben, stimmen in Misbilligung derselben mit uns überein. — Wir machen also den Schlufs, dafs nur gemalt und gebildet werden darf, was die Augen sehen können, damit nicht Gottes Majestät, die über alles Sichtbare erhaben ist, durch unschickliche Zerrbilder herabgewürdigt werde.“ Nun sucht Calvin zu zeigen, dafs nur geschichtliche Thatsachen, so wie Personen abgebildet werden dürfen, jene, weil sie zum Unterricht, diese, weil sie zur Ergötzlichkeit dienen können, dafs aber in den Kirchen nicht einmal solche Bilder aufzustellen erlaubt sey.

Die Helvetische Confession spricht sich über Bilder Gottes also aus[140]: „Weil Gott ein unsichtbarer Geist und unendliches Wesen ist, so kann er auf keine Weise bildlich dargestellt werden, weshalb wir geradezu mit der h. Schrift solche Bilder für lauter Lügen erklären. Wir verwerfen daher nicht allein die Götzenbilder der Heiden, sondern auch die Bilder der Christen.“ Diese Confession schliefst sich in ihrer Beweisführung an die ältern Kirchenlehrer an. Dagegen stützt sich der *Heidelberger Katechismus* ganz auf das Bilderverbot des Gesetzes. Es heifst darin (96—98. Frage) also: „Was will Gott im andern Gebot? Antwort: Dafs wir Gott in keinem Wege verbilden, noch auf irgend eine andere Weise, denn er in seinem Worte befohlen hat, verehren sollen. — Soll man denn gar kein Bildnifs machen? Antwort: Gott kann und soll keinesweges abgebildet werden. Die Creaturen aber, ob sie schon mögen abgebildet werden, so verbeut doch Gott derselben Bildnifs zu machen und zu haben, dafs man sie verehre oder ihm damit diene. — Mögen aber nicht die Bilder als der Laien Bücher in den Kirchen geduldet werden? Antwort: Nein; denn wir nicht sollen weiser seyn, denn Gott, welcher seine Christenheit nicht durch stumme Götzen, sondern

140) *Confessio et expositio brevis et simplex sincerae religionis Christianae*, Cap. IV.: *Quoniam Deus spiritus est invisibilis et immensa essentia, non potest sane ulla arte aut imagine exprimi, unde non veremur cum scriptura simulacra Dei mera nuncupare mendacia. Rejicimus itaque non modo gentium idola, sed et Christianorum simulacra.*

durch die lebendige Predigt seines Worts will unterwiesen haben."

Der in der Reformirten Kirche zur Remonstrantenpartei sich bekennende Philipp von Limborch († 1712) spricht sich also aus[141]: „Wir halten es nicht für unerlaubt, Bilder von Geschöpfen zu besitzen, mögen sie nun wirklich vorhandene Gegenstände oder Erzeugnisse der Einbildungskraft darstellen. — Allein Bilder Gottes zu verfertigen, in welcher Gestalt Gott auch dargestellt werden möge, ist durchaus unerlaubt; denn weil Gott ein Geist und unsichtbar ist, kann er nicht bildlich dargestellt werden. Der dem Verbote beigefügte Grund, weil man Gott nicht gesehen hat, gilt und verpflichtet für immer. — Gottes That *(da er selbst sich sichtbar geoffenbart hat)* ist nicht Richtschnur für uns, sondern sein Wort. Das Verbot Gottes ist aber ganz klar, es wird nirgends beschränkt, und nirgends wird die Abbildung des göttlichen Wesens gestattet."

Unter den Französischen Reformirten sucht Amyraut durch folgende Betrachtungen die Grundsätze seiner Kirche zu begründen[142]: „Da die Römisch-Katholischen sich nicht

141) *Theol. Christ.* Lib. V. Cap. 33. § 5.: *Non illicitum, creaturarum, quae tantum rerum aut etiam cerebri humani figmentorum repraesentationes sunt, imagines habere. — Imagines Dei efformare, omnino illicitum est, qualicunque forma Deus repraesentetur; quoniam enim Deus spiritus est et invisibilis, imagine exprimi nequit. Ratio praecepto addita, quia non viderunt Deum, est perpetua ostenditque praeceptum hoc perpetuae esse obligationis. — Actio Dei non est officii nostri regula, sed praeceptum. Exstat autem clarum Dei interdictum, nusquam id limitatur, aut uspiam essentiae divinae effigatio conceditur.*

142) *Syntagma thesium theologicarum in Acad. Salmur. disputatarum* (Salmur. 1665), Tom. III., *de imaginibus, praeside Amyraldo,* pag. 802.: *Pontificii, quia Sacrosanctae Trinitatis imagines facere non verentur, factum suum et arcte tenent, et, quantum possunt, obstinate defendunt. Evangelici non modo id non audent, sed et aliorum ausus in eo negotio abominantur. — Imagines eo comparatae sunt, ut rem integram adumbrent; locutionum talium unaquaeque unam tantum ex numinis proprietatibus exprimit. Imagines autem rei integrae eum in animo conceptum gignunt, quasi res ipsa similitudinem aliquam cum imagine haberet, quod nefas est. Ast una istiusmodi aut altera locutio nullam talem in animum cogitationem iniicit. Quis enim, qui sanus sit, ex eo, quod*

scheuen, Bilder von der h. Dreieinigkeit zu verfertigen, so halten sie auch fest an ihrem Unternehmen und vertheidigen es hartnäckig auf alle mögliche Weise. Die Evangelischen wagen diefs nicht nur selber nicht, sondern mifsbilligen es auch bei Andern. — Bilder (*Gottes*) werden deshalb verfertigt, um von dem ganzen Gegenstande einen Umrifs zu haben, da jede einzelne Beschreibung nur eine Eigenschaft der Gottheit ausdrückt. Bilder nun erzeugen von dem ganzen Gegenstande einen solchen Begriff in der Seele, als ob der Gegenstand selbst eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Bilde habe, was unrecht ist. Aber die eine oder andere Beschreibung der Art veranlafst keinen solchen Gedanken in der Seele. Denn welcher Vernünftige würde so thöricht seyn und glauben, wenn er bei den Propheten liest, Gottes Auge durchdringe den Erdkreis, dafs Gott ein leibliches Auge habe, das an einem menschlichen Haupte befestiget sey, und einen hiermit übereinstimmenden Körper, oder dafs er einem einzelnen Auge ähnlich sey, das den Erdkreis beständig durchschaue und durchschweife. Kein anderer Begriff wird dadurch in der Seele erzeugt, als dafs Gott nach seiner unendlichen Weisheit Alles übersieht und durchschaut." Sehr wahr bemerkt Amyraut an einer andern Stelle[143]): „Inwiefern der Mensch ein Bild Gottes ist, kann er nicht gemalt werden; inwiefern er aber gemalt werden kann, hat er keine Aehnlichkeit mit dem, was in Gott ist."

Zwar könnten wir noch viele andere Zeugnisse aus der Reformirten Kirche, so wie von kleinern kirchlichen Parteien anführen: allein wir würden doch immer dieselben Ansichten mittheilen, weshalb wir, um der Kürze willen, auf die Citate bei

---

apud Prophetas dicitur Dei oculus orbem terrarum peragrare, in eam unquam mentem incidit, ut putaret, vel Deum habere oculum corporeum humano capiti infixum et corpus cum eo consentaneum, vel uni et singulari oculo esse similem, qui orbem terrarum perpetuo lustraret atque in eo vagaretur? Nullus alius ex eo conceptus in animo nascitur, nisi quod Deus pro infinita sua sapientia omnia conspicit atque providet.

143) Pag. 805.: *Qua homo est Dei imago, pingi nequit; qua autem pingi potest, nihil eorum refert, quae in Deo sunt.*

Grüneisen [144]) verweisen. Alle diese Schriftsteller bewegen sich nämlich innerhalb der von Zwingli und Calvin vorgezeichneten Grenzen, indem sie zu beweisen suchen, dafs weder unmittelbare noch mittelbare Götzenbilder, also überhaupt keine religiösen und kirchlichen Bilder zu dulden seyen, weil letztere leicht zu Götzenbildern erhoben werden können.

Inwiefern nun diese Schriftsteller ihr reinigendes Jüdisches Element nur für die beiden ersten Entwickelungsstufen des Christenthums geltend zu machen suchen, ist ihr Streben ein wahres und göttliches; inwiefern es aber auch für die höchste Entwickelungsstufe gelten soll, ist es ein falsches, ein einseitiges und ungöttliches. Denn auf der höchsten Stufe, wo der Geist des Evangeliums in seiner Reinheit und Freiheit walten wird, soll weder das Jüdische Element als solches, wie es sich vorzugsweise in der Reformirten Kirche verwirklicht hat, noch auch das heidnische als solches, wie wir es vorzugsweise in der Katholischen Kirche finden, vorwalten, sondern beide Elemente sollen ihre unlauteren Hüllen abstreifen und ihre einseitigen Richtungen zu Grunde gehen lassen, sich alsdann aber ihrem Wesen nach, das aus Gott ist, mit einander verbinden, um so durch den heiligen, göttlichen Geist Jesu Christi verklärt zu erscheinen. Wie diefs nun geschehen könne und solle, wollen wir noch andeuten.

Dritte Periode.

Von dem Walten des Geistes Gottes in der bildenden Kunst. Sie beginnt, sobald man sie erkannt hat.

Nachdem wir nicht nur, um die Natur und das Wesen Gottes zu erkennen, die Urkunden der göttlichen Offenbarung durchgegangen und deren drei Hauptperioden gefunden, sondern auch in der Entwickelungsgeschichte des Chri-

144) a. a. O. S. 131—134.

stenthums die Versuche der bildenden Kunst, die Natur und das Wesen Gottes darzustellen, nachgewiesen, hier aber nur die beiden ersten Offenbarungsperioden kunstgeschichtlich erfüllt gesehen haben: so stehen wir vor der dritten Periode, worin der reine, ungetrübte Geist des Evangeliums zu seiner vollen, unbeschränkten Herrschaft gelangen soll Wann wird aber der Zeitpunct kommen, wo diese Herrschaft ihren Anfang nehmen wird? Sobald man erkannt haben wird, dafs der heilige, göttliche Geist des Evangeliums noch nicht alle wahre Lebensformen, also auch noch nicht die bildende Kunst auf die rechte Weise durchdrungen hat, dafs er aber jene, wie diese, nothwendig durchdringen, oder dafs der bildende Künstler nicht im Geiste Mose oder der Propheten, sondern im Geiste Jesu Christi die Erscheinungen und Begebenheiten der Offenbarung, so wie die der Entwickelungsgeschichte des Christenthums anschauen und darstellen soll. Den erstern Fall glauben wir durch die historisch-kritische Darstellung der beiden ersten kunstgeschichtlichen Perioden, verglichen mit den ihnen entsprechenden Offenbarungsperioden, hinlänglich ins Licht gesetzt zu haben; den letztern Fall wollen wir jetzt theils nach den Aussprüchen Jesu Christi, theils nach den sich auf ihn beziehenden Ereignissen zu entwickeln suchen.

Ausgehen müssen wir von dem Satze, dafs die bildende Kunst als solche dem Geiste Christi nicht zuwider ist. Dafs sich das wirklich so verhält, ergiebt sich daraus, dafs Jesus Christus derselben, selbst nach Zwingli's Zugeständnisse, mit keinem Worte erwähnt, was gewifs geschehen seyn würde, wenn sie im absoluten Widerspruche mit dem Christenthume stünde, wie z. B. die Lehre von *einem* Gotte mit der von vielen Göttern. Da also die bildende Kunst nicht *wider* das Christenthum ist, so mufs sie, wenn sie auf die rechte Weise geübt wird, *für* dasselbe seyn, dem Ausspruche Christi gemäfs (*Marc.* 9, 40.): *Wer nicht wider uns ist, der ist für uns.*

Nachdem wir somit der bildenden Kunst in dem von Jesu Christo gestifteten Reiche Gottes auf Erden wenigstens einen Raum, wenn auch einen noch unerfüllten, nachgewiesen

zu haben glauben: so fragt es sich, wie sie denselben, dem Geiste des Evangeliums gemäfs, erfüllen soll? Da nun Alles, was in dem Reiche Gottes sich befindet, inwiefern es wirklich dazu gehört, von dem Geiste Gottes mehr oder weniger durchdrungen seyn mufs, weil absolut gottlos Nichts in demselben seyn kann: so kommen wir zu unserer Hauptfrage: ob die bildende Kunst Gott selber, den wir durch den Sohn auch als Vater kennen gelernt haben, zum Gegenstande ihrer Darstellungen machen dürfe? Diese Frage rein vom Standpuncte des Evangelium's aus zu beantworten, kann uns jetzt nicht mehr schwer fallen. Wir nehmen daher die früher erklärten biblischen Stellen für unsern Zweck von unserm jetzigen Standpuncte aus wieder auf, und stellen den Ausspruch Christi: *Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten*, als die Centralsonne, die Himmel und Erde erleuchtet, in die Mitte. Gott ist also ein Geist, und zwar der Allem zum Grunde liegende Geist; er ist kein Körper und hat also auch keine dem Auge sichtbare Form: somit ist er, da er seiner Natur und seinem Wesen nach Geist und nicht Körper ist, kein Gegenstand der bildenden Kunst. Wenden wir uns nun mit diesem wesenhaften Begriffe Gottes zu den von uns früher angeführten Evangelischen Ereignissen, wo sich die Kraft Gottes besonders wirksam erwiesen hat: so wird der Evangelische bildende Künstler bei Darstellung jener Begebenheiten sich um so weniger eine bildliche Darstellung der Gottheit erlauben, als bei denselben auch im Entferntesten nicht von einer körperlichen Gotteserscheinung die Rede ist, sondern Gottes Wirksamkeit höchstens an eine ganz allgemeine Naturerscheinung geknüpft wird.

Der sogenannte englische Grufs, oder die Botschaft des Engels an die h. Jungfrau, dafs sie die Mutter des Sohnes Gottes werden solle, wird also, da eine äufsere Naturerscheinung weiter nicht damit verbunden war, ganz einfach aus den beiden Personen, aus der des Engels, welcher den hehren Auftrag verkündet, und aus der der h. Jungfrau, welche denselben mit stiller Freude und Gottergebenheit vernimmt,

zusammenzusetzen seyn. Es würden also bei dieser rein Evangelischen Darstellung der lichte oder bewölkte Kreisabschnitt als Himmelsbogen, die schaffende Hand, der Schöpfer und Vater als Greis dargestellt, so wie der heilige Geist als herabschwebende Taube, oder gar als kleiner Christus, als nicht Evangelisch von selbst wegfallen. Wird der Künstler den Geist und die Kraft Gottes in sich tragen und fühlen, so werden sie auch auf sein noch so einfaches Kunstwerk übergehen, und der fromme Beschauer wird sich vermittelst desselben in seinem Geiste zu dem Urgeiste, dem allliebenden Vater erheben, und ihn also verehren und anbeten. Wird diefs dagegen bei dem Künstler nicht der Fall seyn, so werden ihn alle mögliche Formen Nichts helfen, ja, sie werden gerade in umgekehrtem Verhältnisse um so mehr den Menschengeist dem Geiste Gottes entfremden, je mehr letzterer verkörpert worden ist.

Was die Taufe Christi betrifft, so tritt hier allerdings die heilige Dreifaltigkeit in *einer* Handlung geschichtlich hervor; denn Gott der Vater sendet dem Sohne den heiligen Geist. Allein was theils der Natur der Sache nach nicht geschehen kann, theils zufolge der religiösen Urkunde nicht geschehen ist, soll auch im Bilde nicht dargestellt werden. Indem wir auf unsere frühere Auffassung und Erklärung dieses erhabenen Ereignisses verweisen, deuten wir hier nur an, wie es der Evangelisch-Christliche Künstler darzustellen hat. Der menschgewordene Gottessohn erscheine in den Fluthen des Jordan, getauft werdend von Johannes dem Täufer; der bewölkte Himmel öffne sich, und ein Lichtstrahl falle herab auf den Welterlöser. Diefs seyen die wesentlichen Puncte der Darstellung. Hiermit setze nun der Künstler noch eine theilnehmende Volksmenge in Verbindung; denn hauptsächlich um des Volkes willen fand ja das Ereignifs Statt, damit durch dasselbe von ihm Jesus Christus als der langersehnte, verheifsene Messias und Gottessohn öffentlich anerkannt würde. Hiebei hüte sich jedoch der Künstler sorgfältig vor allzu natürlichen Gruppen, die das Heilige der Handlung stören. Gott den Vater aber durch eine Hand oder als alten Mann, so wie den heiligen

Geist als herabschwebende Taube darzustellen, ist, wie wir hinlänglich nachgewiesen zu haben meinen, den Aussprüchen des Evangeliums ganz und gar entgegen.

Bei der Darstellung der Ausgiefsung des heiligen Geistes über die Apostel haben wohl die Künstler am wenigsten gesündigt; dessen ungeachtet wäre noch manches allzu Materielle, z. B. die Feuerflämmchen, wegzuwünschen. Wenn nun auch eine solche Darstellung der Erzählung des Lucas nicht entgegen ist, so würde doch der Künstler den heiligen Geist geistiger andeuten, wenn er den Moment wählte, wo sich die Kraft des heiligen Geistes den Aposteln so eben mitgetheilt hat, also die Wirkung desselben hauptsächlich an den Aposteln selbst, und nur noch eine reine Lichterscheinung über denselben sichtbar seyn wird [145]. Den heiligen Geist in Gestalt einer Taube damit zu verbinden, ist, als eine Uebertragung einer andern mifsverstandenen Stelle, gar nicht zulässig.

Endlich erwähnen wir noch des letzten von uns früher angeführten Evangelischen Ereignisses, wo von einer wirklichen Gotteserscheinung die Rede ist, nämlich der Verklärung Christi auf dem Berge Tabor. Hier wird der Christliche Künstler nur den durch das reine Himmelslicht verklärten Gottessohn, neben ihm die beiden von ihm bestrahlten Repräsentanten des Alten Testamentes, Moses und Elias, und unter ihm die drei ihr Antlitz verhüllenden auserwählten Jünger Christi darzustellen suchen [146]. Gott den Vater hierbei noch besonders anzubringen, obgleich man seine Stimme, wie bei der Taufe Christi, vernahm, wird sich der Künstler aus denselben Gründen, wie sie dort angegeben sind, enthalten.

145) So hat z. B. der Meister des Altarbildes im Dome zu Berlin das Ereignifs aufzufassen versucht. Berlin scheint überhaupt ein Mittelpunct zu seyn, von wo aus sich eine Evangelische bildende Kunst mit Erfolg verbreiten kann.

146) Wir erinnern hier nur an die so ganz Evangelische Darstellung der Verklärung Christi von Raphael, worin sich dieser mit dem Gottessohne selbst verklärt hat. Sie befindet sich gegenwärtig im Vaticane zu Rom.

Da wir nun theils nach dem Ausspruche Jesu Christi selbst, wo er sich über die Natur und das Wesen Gottes erklärt, theils nach den Erzählungen der Evangelisten, die von Gotteserscheinungen handeln, gesehen haben, dafs Gott selbst bei Darstellung letzterer im Bilde nicht geschaut werden kann und soll, sondern dafs seine Nähe, seine Kraft und Wirksamkeit höchstens nur durch die allerfeinsten Mittel (*media*), die Körperliches und Geistiges, Sichtbares und Unsichtbares mit einander verbinden, nämlich durch Licht und Luft angedeutet werden können: so würde es um so weniger dem Geiste des Evangeliums gemäfs seyn, wenn der Künstler bei solchen Evangelischen Ereignissen, wo von einer unmittelbaren Einwirkung Gottes gar nicht die Rede ist, dennoch denselben bildlich darstellen wollte. Wir erinnern nur an die in der Katholischen Kirche so beliebt gewordene Darstellung der heiligen Dreifaltigkeit, wo man Christus am Kreuze, den heiligen Geist in Gestalt einer Taube, und Gott den Vater nach Daniels Vision als Greis sieht: welche Darstellung in Alttestamentlich-prophetischem Geiste, nicht aber im Geiste des Evangeliums gedacht und gefühlt ist. Der Geist des Evangeliums verlangt Nichts weiter bei dieser erhabensten, höchsten Aufgabe der Christlichen Kunst, als den Sohn Gottes zu sehen, der am Kreuze den Versöhnungstod für die ganze Menschheit erlitt; der den Geist Gottes nicht aufser sich, getrennt von sich (wie er in den Formen der Taube und des Greises erscheint), sondern in sich und an sich hatte; welcher sagte: *Wer mich siehet, der siehet den Vater; — Ich und der Vater sind Eins;* der für seine Feinde sterbend bat: *Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun*, und endlich damit schlofs: *Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist.* Vermag der Künstler nicht die heilige Dreieinigkeit gleichsam in den Sohn Gottes zu legen, und dadurch das fromme Gemüth des Beschauers zum Vater und zu seinem heiligen Geiste zu erheben: auf andere Weise wird er ihm das Geheimnifs derselben nicht erschliefsen.

Da nun Gott selbst oder der Vater nach dem Evangelium im Fleische nicht erschienen ist, sondern nur der Sohn,

also ersterer auch im Bilde nicht erscheinen kann: so wird er für den Christen überhaupt nicht, also auch nicht in den Alttestamentlichen geschichtlichen Ereignissen im Bilde erscheinen können; denn für den Christen hat Alles nur insofern Geltung und Bedeutung, als es von dem Lichte des Evangeliums beschienen, von dem Geiste Jesu Christi verklärt ist. Dieser Satz wird auf die unzweideutigste Weise durch die sogenannte Verklärung Christi anschaulich gemacht. Nicht ohne die tiefste Bedeutung erscheinen hier die zeitlich weit aus einander stehenden Repräsentanten des Alten und Neuen Testamentes, versammelt unter der höhern, geistigen Einheit Christi. Konnten nun die drei auserwählten Jünger Christi, Petrus, Jacobus (an dessen Stelle später Paulus trat) und Johannes, als die Vertreter des Neuen Testamentes die geistige Klarheit des Herrn noch nicht ertragen [147]), weil die Zeit ihrer vollen Wirksamkeit noch nicht erschienen war: so ertrugen sie dagegen die Vertreter des Alten Testamentes, Moses und Elias, mit Zuversicht, weil ihre Zeit mit dem Erscheinen Jesu Christi, des Sohnes Gottes, ihr Ende erreicht hatte, und sie nur insofern noch gelten und fortbestehen konnten, als sie die geistige Klarheit des Sohnes Gottes, womit der Vater den Sohn verklärt hatte, ertragen konnten. Was nun an ihnen dieses reine geistige Licht nicht zu ertragen vermochte, also, was nicht ewig, wesentlich, göttlich, sondern nur zeitlich, unwesentlich, ungöttlich war, mufste, wie es in der Zeit entstanden, so auch mit der Zeit wieder vergehen. Zu diesen nur zeitlichen Erscheinungen im Alten Testamente rechnen wir vor allen Dingen die prophetischen Traumgesichte von der Gottheit. Sie selber können für den Christen nur Träume, nur Dunst- und Nebelgestalten seyn, die, wenn sie von der Sonne des Evangeliums beschienen werden, deren Blick nicht lange ertragen können, sondern bald in ihr Nichts zurückkehren müssen, woraus sie hervorgegangen sind. Haben nun diese Traumgesichte von der Gottheit in

147) Auch Paulus ertrug auf dem Wege nach Damascus die Erscheinung des Herrn in des Himmels Wolken noch nicht.

ihrer ersten Erscheinung keine Bedeutung und Geltung für den Christen mehr: um wie viel weniger werden sie also in der Kunst zum zweiten Male erscheinen dürfen. Mit diesen aus den prophetischen Traumgesichten zusammengewebten Gottesbildern, die gröfstentheils zum Vorwande aller übrigen dienten, werden nun zunächst alle andere bei Alttestamentlichen Geschichten vorkommende Bilder der Gottheit wegfallen. Der Evangelisch-Christliche Künstler wird sich also nicht nur der Gottesbilder, z. B. bei Darstellung der Gesetzgebung auf dem Berge Sinai, wo sie schon durch das Gesetz selber verboten waren, enthalten, sondern auch bei allen andern Gelegenheiten, wo nach der heiligen Schrift von directen oder indirecten Einwirkungen Gottes die Rede ist. Gott selber wird also weder bei der so häufig von den Künstlern zum Gegenstande ihrer Darstellungen gewählten Schöpfungsgeschichte, noch bei allen andern Alttestamentlichen Begebenheiten im Bilde darzustellen seyn.

Nachdem wir nun nach den Grundsätzen des Evangeliums nachgewiesen zu haben glauben, dafs mit der Darstellung biblischer Geschichten ein Bild Gottes oder Gottes des Vaters unverträglich sey: so folgt von selbst, dafs diefs bei bildlichen Darstellungen, die, mit dem Geiste des Evangeliums in Einklang stehend[148]), aus der Entwickelungsgeschichte des Christenthums genommen sind, um so viel weniger geschehen könne und solle.

Treten wir daher mit diesem im Geiste der Evangelisch-Christlichen Kirche entworfenen Bilde in die grofse Bildergallerie der Katholischen Kirche[149]), um zu sehen,

148) Was für Gegenstände überhaupt, dem Geiste des Evangeliums gemäfs, nicht nur aus der heiligen Schrift selbst, sondern auch besonders aus der Entwickelungsgeschichte des Christenthums von dem Evangelisch-Christlichen Künstler dargestellt werden sollen, kann hier, als aufserhalb der Grenzen unserer Aufgabe liegend, nicht weiter bestimmt werden. Wir behalten uns jedoch vor, diese in die Entwickelungsgeschichte des Christenthums so tief eingreifende Frage zu einer andern Zeit zu beantworten.

149) Die Protestanten als solche haben noch keine eigene Bildergallerie religiösen Inhalts. Die Lutheraner, inwiefern sie eine besitzen, haben sie aus der Katholischen Kirche entlehnt; die Reformirten (wenige Evangelische Andeutungen ausgenommen) besitzen noch gar keine.

ob sich nicht schon in derselben dem unsrigen ähnliche Bilder vorfinden: so müssen wir mit Freuden bekennen, dafs sich, neben vielen nach Form und Inhalt unchristlichen, ja ganz heidnischen Bildern, auch sehr viele im ächt Christlichen Geiste entworfene befinden. Es war ja schon nach allgemeiner Betrachtung nicht anders zu erwarten, als dafs eine wesentliche Lebensrichtung des menschlichen Geistes, wie die der bildenden Kunst, wenn sie sich an die Religion Jesu Christi anschlofs und von dem darin waltenden heiligen, göttlichen Geiste ausging, sich nicht ganz verkehren konnte, sondern diesen Geist in seiner ursprünglichen Reinheit, wenn auch zu Zeiten sehr in den Hintergrund zurückgedrängt, dennoch mehr oder weniger in sich bewahren mufste.

Möchte es nun die Protestantische Kirche erkennen, dafs sich der Geist Gottes, der heilige Geist, der sich schon in Jesu Christo und durch ihn verwirklicht hat, auch in der bildenden Kunst zu verwirklichen vermag, ja, sich zum Theil schon in der Katholischen Kirche verwirklicht hat! Möchte sie diese reinen, geistigen im Bilde aufgefangenen Strahlen als ihr Eigenthum anerkennen, was ihr, aufser manchem Andern[150]), als ein wesentlicher Theil zu ihrer höheren Vollkommenheit bisher noch fehlte, und in sich aufnehmen! Möchte sie daher aber auch zuerst die schroffe Opposition als solche, der alle Vermittelung zuwider ist, nicht nur gegen die Katholische Kirche aufgeben, sondern möchten auch ihre einzelnen Theile, die Lutheraner und Reformirten mit ihren Abstufungen, nicht länger mehr unversöhnlich einander gegenüberstehen! Möchte dann die Lutherische Kirche ihre Lauheit und Gleichgültigkeit, so wie die Reformirte Kirche ihre entschiedene Abneigung gegen die religiösen Bilder aufgeben! Möchten beide letztere Kirchen erkennen, dafs ihre bisherige Haltung und Stellung wohl der Evangelisch-Christlichen Kirche nothwendig vorausgehen mufste, dafs sie aber dieselbe in der That und in der Wahrheit noch nicht seyen!

---

150) Wir erinnern nur an die innigere, umfassendere Verbindung der Musik mit der Kirche.

:hte endlich die Protestantische Kirche zu der Ueberzeug gelangen, dafs sie, um die Evangelische Kirche im zen und vollen Sinne des Wortes zu seyn, alle wahre Gott kommende Lebensrichtungen, also auch die bildende ıst mit Freiheit in sich aufnehmen und dieselbe von dem 'altenden göttlichen Geiste durchdringen lassen müsse, dafs sich in der sonach in der Evangelischen Kirche zur söhnung gekommenen bildenden Kunst nicht allein der ıt Gottes und Jesu Christi, der heilige Geist, erweisen verherrlichen, sondern sich auch der Menschengeist an ohne Gott selbst im Bilde schauen zu wollen, zum Urt erheben könne, so dafs Gott auch in ihr als Geist ınnt und im Geiste und in der Wahrheit verehrt und :betet werde!

IV.

Doctrina Anselmi Cantuariensis de imagine divina.

Dissertatio,

quam

ad obtinendum Licentiati in Theologia gradum

Summe Venerabili Theologorum in academia Berolinensi Ordini

anno MDCCCXXXIII.

exhibuit

Fridericus Rudolphus Hasse,

Dresdensis.

Duo sunt dogmata, quorum de *intellectu* promovendo Anselmum egregie meruisse omnes concedunt. Alterum est dogma de existentia Dei, quod in *proslogio* suo, alterum de satisfactione Dei-hominis, quod in libris duobus: *Cur Deus homo?* exposuit. Quanti momenti ontologicum eius sit argumentum, omnium post eum philosophorum docent conamina definitius illud proponendi et rectius comprobandi [1]. Quanta autem Anselmianae de satisfactione Dei-hominis doctrinae veritas sit et auctoritas, universa testatur ecclesia, sibi eandem vindicans, cum maxime Evangelica, cuius *funda-*

---

1) Quamquam enim Kantius, ea eversa forma, qua Wolfius illud proposuerat, ipsum quoque argumentum evertisse in tempus putabatur: recentior tamen philosophia non solum honorem eius restituit, sed vim etiam solidiori ratione firmavit. Id quod bene expositum invenitur in Billrothii Dissert. *de Anselmi Cantuariensis proslogio et monologio.* Lipsiae 1832. 8.

mentale dogma, de iustificatione scilicet per fidem solam impetranda, totum Anselmiana illa nititur θεωρία.

Jure ergo, tanti viri quae de ceteris Christianae fidei articulis fuerit sententia, excitatur inquirendi studium. Atque Evangelici quidem theologi eas maxime interesit cognocere Anselmianae doctrinae partes, quae ad praeparandum eius de satisfactione locum gravissimi sunt momenti. Quaenam hae sint, facile intelligitur. Quum enim satisfactionis notioni locus omnino non sit, nisi peccati recte perspecta natura, haec autem perspici nequeat, nisi iustitiae originalis recta praecesserit notio: theanthropologia Anselmi anthropologiam necessario postulat. Quare et ipse Anselmus, ubi de satisfactione Dei-hominis agit, in libris *cur Deus homo?*, et de peccato (L. I. C. XI sqq.) et de iustitia originali (L. II. C. I sqq.) locum curate exponit. Hae enim sunt anthropologiae, quae dicitur, dogmaticae partes, ut et de homine, qualis a Deo creatus est, et de homine, qualis peccato factus est, agat, h. e. dogma de imagine divina et de peccato originali illustret.

Horum autem locorum is, qui proxime locum de satisfactione praecedit, doctrina de peccato originali ab Anselmo ipso non solum loco citato breviter adumbrata, sed singulari etiam libro, quem ad illustrandum Libri II. *cur Deus homo?* Caput XVI. scripsit [2]), scilicet *de conceptu virginali et originali peccato*, quocum dialogi *de casu diaboli* et *de libero arbitrio* conferendi sunt, uberius pertractata est: ita ut ex epitomis illorum librorum, Schroeckhianae rerum ecclesiasticarum historiae insertis [3]), Anselmi de illo dogmate doctrina summatim certe cognosci possit, quamquam Pelagiana Schroeckhii sentiendi ratio profundiori Anselmi intellectu eum impedivit [4]). Adeo enim Augustini mentem

---

2) Cf. Prologus ad librum *de conc. virg. et orig. pecc.* p. 97. (Opp. edit. II., quam curavit D. Gabr. Gerberon, Mon. Congr. S. Mauri, Paris. 1721 fol., cuius editionis praestantissimae paginas per totam hanc dissertationem citabo.)

3) T. XXVIII. p. 384—389. 392. 393.

4) Acerbe etenim (loc. cit. p. 393—394.) Anselmum vituperat, quod nullum *libero arbitrio* reliquerit locum. Similia profert vel Liebnerus

penetravit et doctrinam quasi perfecit Anselmus, ut iure *alterius Augustini* cognomen teneat[5]).

Alteram vero anthropologiae partem, doctrinam scilicet de imagine divina, Anselmus non uno quodam libro ita absolvit, ut totum notionis ambitum describeret et continua cogitationum serie explicaret, sed sparsim tantum per omnia sua opera tractavit, ita ut singula singulis locis afferret rei fragmenta et diversas eiusdem rationes pro diverso locorum nexu exponeret. Haec autem expositionis ratio causa, puto, fuit, quae viros doctos, qui et dogmatum historiae universae et Scholasticae inprimis theologiae describendae singularem navaverunt operam, adduxit, ut aut obiter tantum Anselmi de imagine divina doctrinam commemorarent, aut immerito quodam silentio praetermitterent[6]).

Immeritum autem hoc dixi silentium, quia singula ista fragmenta collecta et in unum pro interna sua natura ordinem redacta tam plenam exhibent et perfectam dogmatis expositionem, ut huius etiam articuli intellectum Anselmum promovisse nemo non concessurus sit. Quae enim Origenes et Athanasius, quae Tertullianus et Augustinus singula invenerunt notionis momenta, Anselmus ita coniuncta habet, ut totam quasi rei copiam exhausisse et intimam dogmatis vim perspexisse videatur. Antiquae sic ecclesiae hoc de articulo theologumena quasi absolvens, no-

(*Hugo von St. Victor*, Leipzig 1832, p. 399. 400.). Rectius sentiunt Maurini (*Hist. liter. de la France*, T. IX. p. 422.), qui verissime de l. c. aiunt: *S. Anselme y traite d'une manière admirable toutes les questions, qui ont trait au pêché originel, sur la nature duquel il ne laisse rien à désirer.*

5) Cf. Schröckh l. c. p. 391. Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, T. IV. p. 253. (Hic vel praefert Augustino Anselmum ob *maiorem argumentandi sobrietatem*. Similem Anselmianae demonstrationi tribuit laudem H. Ritter in Diss.: *Allgemeine Betrachtungen über den Begriff und den Verlauf der christlichen Philosophie*, in: *Theologische Studien und Kritiken*, Jahrg. 1833. Heft 2. p. 299.).

6) Obiter commemorant singulas rei partes Petavius (*de theol. dogm.* T. III. p. 520 sqq.), Eberstein (*die natürliche Theologie der Scholastiker*, p. 55. 129.), Tiedemann (l. l. p. 267 sqq.), Tennemann (*Gesch. der Philosophie*, T. VIII. p. 135. 149 etc.). Reliqui omnes, quotquot contuli, silentio eam praetermittunt.

vae idem theologiae est auctor. Quae enim Scholastici nostro de articulo afferunt, aut ex Anselmo hausta, aut ita comparata sunt, ut supplere tantum et explicare et subtilius pertractare videantur Anselmi de illo doctrinam.

Tanta igitur rei suavitas non minus quam difficultas et gravitas me adduxit, ut exponendae Anselmianae de imagine divina doctrinae periculum facere auderem. Hunc ad finem omnia primum contuli, quam poteram accuratissime, Anselmi nostro de articulo loca; his deinde inter se comparatis, veram sententiarum Anselmi mentem cognoscere studui, totum denique articulum ex Anselmi animo exponere, singulos quasi flores in unam coronam conserere conatus sum. Hac autem in difficillima negotii mei parte quum Anselmum non ita ducem haberem, ut ipse quasi ordinem expositionis praeiret, internam tantum rei naturam, prout Anselmus me eam cognoscere docuerat, sequi potui. Eo igitur modo, si dicere fas est, rem exponere studui, quo Anselmum expositurum fuisse putavi, si ipse singularem ei dicavisset librum.

Dispescui autem totam hac de re materiam sic, ut primum *notionem* imaginis in universum ex Anselmi mente constituere studerem, deinde vero de *subiecto* imaginis divinae quaererem, i. e. *quem* Anselmus dixerit imaginem Dei, viderem, denique de *historia*, i. e. de concreatione, amissione et restitutione, imaginis divinae Anselmi sententiam eruerem. Hanc non arbitrariam quandam et temere factam esse divisionem, sed interno Anselmianae doctrinae nexui congruam, sequens spero fore ut demonstret expositio: cuius ipsius initium nunc mihi facere liceat.

I. Notio imaginis

quae sit ex Anselmi mente, locus docet in *prima meditatione* 7) obvius, quae, inscripta *de humanae conditionis*

7) Meditationem hanc genuinam esse, licet in paucis tantum MSS. superstitem, recte censet Gerberon (in *censura critica*, editioni Opp. Anselmi praemissa), quia prorsus consentit Monologio. Cf. *Hist. lit. de la Fr.* T. IX. p. 480.

dignitate et miseria, primo statim Capite de eo agit, *quod ad imaginem et similitudinem Dei facti sumus.* Ibi haec leguntur: *Agnosce, aliud esse imaginem, aliud similitudinem. Verbi gratia potest habere similitudinem quandam cum homine equus, bos et ceterae similes creaturae; imaginem vero hominis non habet nisi alter homo. Manducat homo, manducat et equus: ecce quaedam similitudo ac communitas inter naturas diversas. Imaginem vero hominis non imitatur nisi alter homo eiusdem naturae, cuius imago est. Dignior igitur est imago, quam similitudo.* (Pag. 202. 2. AB.) Hoc loco edocemur, similitudinis et imaginis notionem ita differre, ut illa *communitas quaedam inter naturas diversas*, h. e. talis sit, quae non ad rerum comparatarum *naturam* pertineat, sed in *externa* quadam nota forte fortuna inveniatur, imago vero naturae *communitatem* (identitatem), sive eam duorum ad se invicem relationem significet, qua *eiusdem sunt naturae.*

Huius *internae* similitudinis varios esse *gradus*, Anselmus ipse innuit alio loco, scilicet *Monol.* Cap. XXXI.[8]), ubi ait: *Omnis similitudo vel imago tanto magis vel minus est vera, quanto magis vel minus imitatur rem, cuius est similitudo.* (P. 15. 2. DE.) Distinguit igitur Anselmus et *magis* et *minus* veram imaginem sic, ut haec veritas ex maiori minorive rei, quae est imago, et rei, cuius est imago, unitate (identitate) pendere dicatur. Facile hac ex argumentatione colligitur, *summe veram* seu *absolutam* imaginem eam esse, cui *nulla*, ut noster ait Cap. XL. (p. 18. 2. C), *admixta est dissimilitudo.* Talis autem et tanta similitudo non amplius similitudo, sed *consubstantialitas*, i. e. substantiae unitas (identitas) nominanda erit: quo termino Anselmus ipse utitur, ubi *perfectam similitudinem* significare vult. (Cap. XXXIII. p. 17, 1. A.)

Quae si perpenderimus, tres ex Anselmi mente ponemus similitudinis sive imaginis (latiori sensu) gradus, ita quidem, ut

1) *similitudo* (arctiori sensu) tum locum habeat, ubi

---

8) De nexu classici huius loci infra accuratius agemus.

duae res, quae inter se comparantur, *externi* quid fortuito commune habent, *diversa* tamen *natura*,

2) *imago* vero (arctiori sensu) ea sit similitudo, quae ad *internam naturae* affinitatem (communitatem) pertineat,

3) *perfecta* denique seu *absoluta* (h. e. omnem dissimilitudinem excludens) similitudo *unitas* (identitas) *substantiae* sit.

Apparet igitur, similitudinem esse *identitatem* („*communitatem*") *duorum*, et eam aut *relativam*, sive *externam* sive *internam*, aut *absolutam*, hanc autem *veram* similitudinem, quia notionem similitudinis (identitatis duorum) perfecte exprimit.

Praemissa hac *logica* definitione et distinctione, ad *theologicam* nostram materiam patet aditus.

Oritur autem, si de imagine *Dei* agitur, primum quaestio, *quis* sit imago Dei? Quum enim de similitudine sive imagine ita tantum sermo esse possit, ut *duo* ponantur, alter, *qui* est imago, et alter, *cuius* ille est imago[9]: ipsa haec relationis mutuae, quae per imaginem exprimitur, natura ac notio requirit, ut, si de imagine Dei sermo est, *quis* sit haec imago Dei, ante omnia definiatur. Quaeritur ergo,

II. de subiecto imaginis Dei

quae sit Anselmi sententia. Est autem haec. *Veram* Dei imaginem non dicit alium, quam *Filium* seu Verbum eius coaeternum. Dei enim, qui ex Deo, et Dei, ex quo Deus est, *unam* eandemque ait esse *substantiam*, Filium igitur *perfectam Patris tenere imaginem*. Adeo *absoluta* haec est ex Anselmi mente imago, ut, quicquid praeter Deum est, non possit imago, sed tantum *ad* imaginem, *secundum* imaginem Dei factum esse dici[10]). Quum autem Verbum, h. e. *intellectus* Dei, omnium rerum creatarum *principia* in

9) *Imitatio et similitudo non est in uno solo, sed in pluribus. Monol.* LXIII. (p. 23. 2. E).

10) Hollazius ita hoc exprimit, ut Filium dicat *substantialem* imaginem Dei et omnem aliam nonnisi *accidentalem*.

se contineat, ita ut, quicquid est et quatenus est, ab eo habeat, ut sit: omnis etiam *creatura* creatoris aliquam refert imaginem. Creaturarum autem duplex statuit Anselmus genus: alterum, cui Deus *intelligentiae donum non dedit*, et alterum, cui dedit. Summae iam intelligentiae intelligentem creaturam similiorem esse, quam non intelligentem, et *hominem* propterea, utpote *rationalem naturam*, prae ceteris ad imaginem Dei creatum, facile quivis Anselmo concedet.

Triplicem igitur Anselmus ponit imaginem Dei: *Filium*, *creaturam*, *hominem*. Triplex inde nobis nascitur officium, inquirendi scilicet, quo sensu Filius, creatura et homo imago Dei ab Anselmo dicatur.

1) *Filium*

veram esse Dei imaginem, multis locis ait Anselmus. Gravissimus est *Monol.* Cap. XXXIII. Postquam enim Anselmus Cap. XXXII. demonstravit, Deum, spiritum absolutum, *se ipsum dicere*, i. e. cogitare [11]), et *intelligere Verbo suo coaeterno:* Cap. XXXIII. Verbi huius cum Deo ipso *consubstantialitatem* ita docet, ut, quum Deus per Verbum suum nihil aliud quam *se ipsum dicat*, h. e. mens absoluta nihil quam semetipsam *cogitando intelligat*, Verbum, quod dicitur, a mente dicente non differre, immo *perfectam huius similitudinem tenere*, h. e. consubstantiale ei esse, demonstret. Verba Anselmi haec sunt: *Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis se ipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, immo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem, ad eius similitudinem tanquam ex eius impressione formatam. Quamcunque enim rem mens seu per corporis imaginationem seu per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem, quantum valet, in ipsa sua cogitatione conatur*

11) *Nihil aliud est summo spiritui dicere, quam quasi cogitando intueri; sicut nostrae mentis locutio nihil aliud est, quam cogitantis inspectio. — Eius scire et intelligere non est aliud, quam dicere, id est, semper praesens intueri, quod scit et intelligit.* Monol. Cap. LXIII. p. 23. 2. B.C. Cf. Cap. XXXV. p. 17. 2. B.

exprimere: quod quanto verius facit, tanto rem ipsam verius cogitat. — Habet igitur mens rationalis, cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui ad suam similitudinem quasi sua impressione formatam; quamvis ipsa se a sua imagine nonnisi ratione sola separare possit: quae imago eius Verbum eius est. Hoc itaque modo quis neget summam sapientiam, cum se dicendo intelligat, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam, id est, Verbum suum? Quod Verbum, licet de re tam singulariter eminenti proprie aliquid satis convenienter dici non possit, non tamen inconvenienter, sicut similitudo, ita et imago et figura et character eius[12]*) dici potest.* (Pag. 17. 1. AB.) Hinc Cap. XXXV: *Verbum eius*, ait, *consubstantiale est illi et perfecte simile.* (Pag. 17. 2. A.) Id ipsum Cap. XL. ita exprimit, ut solum *Dei filium* vere *filium* dicendum esse affirmet, quia solus ille Patri *omnimodo aequalis*, i. e. consubstantialis sit. Nam *nulla*, inquit, *humana proles sic gignitur, ut, nulla admixta dissimilitudine, omnimodam similitudinem parentis exhibeat.* (Pag. 18. 2. C.) Dei autem Filius tam absolute Patris imaginem refert, ut *nihil similius sit alteri, quam summo Patri proles sua.* (Cap. XLII. p. 19. 1. B.) Absolutam hanc rationem, qua Filius Patris imaginem reddit, Anselmus Cap. XLVI. eo significat, quod Filium dicit *veritatem Patris, non solum, quia est eadem Filii veritas, quae est et Patris, sed etiam hoc sensu, ut in eo intelligatur non imperfecta quaedam imitatio, sed integra veritas paternae substantiae: quia non est aliud, quam quod est Pater.* (Pag. 20. 1. D.)

Si iam horum locorum connexionem perpenderis: nervum Anselmianae argumentationis in eo invenies, quod spiritum („*mentem rationalem*,") *aeque subiectum atque obiectum sui* esse ait. Subiectum enim sui est eo, quod *est*, obiectum eo, quod se *cogitat*. Jam vero *esse* non potest, quin se

---

12) *Εἰκὼν τοῦ Θεοῦ (Col. 1, 15. 2 Cor. 4, 4.), μορφὴ Θεοῦ (Philipp. 2, 6.), ἀπαύγασμα τῆς δόξης (τοῦ Πατρὸς) καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (Hebr. 1, 3.).*

cogitet; est enim eo demum *spiritus*, quod *conscia* sui est substantia; *cogitare* vero non potest, nisi quod *est*; *sui* enim conscia est substantia. Aeque ergo subiectum sui atque obiectum est. Alterum vero argumentationis momentum est ea *cogitationis* h. e. conscientiae sui notio, qua *generatio* quaedam spiritualis esse sumitur. Anselmus hoc ita exprimit: *mens rationalis, cum se ipsam cogitando intelligit, imaginem sui ipsius ex se procreat.* Quum enim mens se cogitat: se quasi sibi obiicit (obiectum facit); ita autem *aliam* sibi tribuit *in se subsistentiam* (ὑπόστασιν), quam qua erat, quum se non cogitabat. Quamquam autem alia, quum sui non est conscia, et alia, quum sui est conscia: una tamen est et eadem substantia (οὐσία). Ille ergo actus, quo spiritus semetipsum cogitando sibi facit obiectum, *sui* quaedam est *ex se* generatio. Cogitare est πνευματικῶς, quod generare σαρκικῶς. Tertium denique Anselmianae argumentationis momentum est ea Dei notio, qua *spiritus absolutus* („*summa sapientia*" i. e. intelligentia) esse cognoscitur; absolute ergo, infinite et aeterne in Deo esse ponuntur, quae in homine relative, finite et pro temporis successione fiunt. His tribus Anselmo concessis, non possumus non cum eo sic argumentari: Deus est spiritus absolutus. Hic ille non solum est, sed talem etiam *semetipsum cogitando intelligit* et sic imaginem sui ex se procreat, *consubstantialem sibi similitudinem suam gignit*, h. e. talem se *ex se* generat, qualis *per se* est. Duplex hoc modo in Deo subsistit *persona* (ὑπόστασις), Pater et Filius. Ali*us* enim est Deus, quum cogit*at* et gener*at*, alius, quum cogi*tatur* et gene*ratur*[13]). *Ipse* tamen *se a sua imagine nonnisi ratione sola*[14]) *separare potest*, h. e. absoluta tantum Dei cogitatio

---

13) *Filius per hoc est alius a Patre, quia de ipso existit nascendo. De process. Spir.* Cap. V. p. 52. 1. E. Cap. VI. p. 53. 1. A. *Nam alius est Pater et cuius est Pater, et alius est Filius et cuius est Filius. Ideo namque dicuntur personae duae, quia alii creduntur ab invicem Pater et Filius. De fide* Cap. III. p. 44. 1. D.

14) Difficilis vox *ratio* h. l. *actum cogitandi* (hypostaticam differentiam ponentem) significare videtur. Si enim „*ratione sola*" ita explicare velles, ut cogitantis et cogitati distinctio („*separatio*") non *realis* quaedam, sed

et generatio, activa et passiva; hypostaticam ponit differentiam, i. e. Pater eo tantum Pater est, quod cog*itat* et gene*rat* (ipse ἀγέννητος), Filius autem eo Filius, quod cog*itatur* et gene*ratur* (γεννητός). Quamquam autem ali*us*, quam Pater, non tamen Filius *est aliud*, *quam quod est Pater*; *una* utriusque est *substantia* (οὐσία); unus sunt Deus; Filius ergo Patri *consubstantialis*.

Quae si paucis comprehendimus, Anselmi sententia haec est:

1) Deus, ut *spiritus*, se *cogitat*, intelligit, dicit.
2) Ita autem se sibi *obiicit* (obiectum facit), *imaginem sui* ex se procreat, Filium (Verbum) *generat*.
3) Ille vero, *qui* cogitat et generat, et ille, *quem* cogitat et generat, non est nisi *Deus unus*; *se* enim *per se* cogitat, *se ex se* generat.

Absoluta haec subiecti et obiecti, generantis et generati, unitas (identitas), Verbi cum mente, Filii cum Patre est *consubstantialitas*.

Inventa sic consubstantialitatis notione, facile intelligitur, quo sensu Anselmus Filium dicat *similitudinem*, *imaginem*, *figuram*, *characterem* Dei. Nullo scilicet alio, quam quod Filius Patri *omnimode aequalis*, *perfecte similis*, *nulla admixta dissimilitudine omnimodam similitudinem parentis exhibet*, h. e. *consubstantialis* ei est. Idem sibi vult, quod Filium dicit *veritatem Patris*, quia scilicet *in eo intelligitur non imperfecta quaedam imitatio*, *sed integra veritas paternae substantiae*, i. e. Pater, qui est totus Deus, absolute se in Filio, et ipso toto Deo, *cognoscit*, se sibi *manifestat*, se penitus *perspicit*, qualis quantusque est[15].

---

abstracta (*ratione sola* i. e. ratiocinando facta) ab Anselmo diceretur: et verborum obstat structura, nam Deus *ipse se separare* dicitur, et tota Anselmianae theologiae natura a Sabellianismo alienissima. (Cf. *de fide trinit.* Cap. III. p. 44. 1. C.) Tertia tamen adhuc datur interpretatio, ea scilicet, qua *ratio* sumitur esse i. q. *relatio*, nimirum interna (in Deo ipso). Sed nescio, an *ratio* hoc sensu apud Anselmum reperiatur. Certe clarius eum hanc relationem definire oportuisset.

15) *Filius est verum Verbum*, *id est*, *perfecta intelligentia sive perfecta totius paternae substantiae cognitio et scientia et sapientia*. Cap. XLVI. p. 20. 1. D.

Absoluta haec sui cogitatio et generatio Deum ipsum *sibi* (h. e. conscium sui) sistit Deum. Hoc igitur sensu Filius est *veritas* Patris.

Apparet itaque, *veram* imaginis notionem in *Deo* solo esse realem, eo scilicet, quod Deus ipse est plena et integra *sui in se* imago, Pater e Filio sibi refulget, se, qualis est, intuetur. Sic enim illa imaginis notio, qua est *unitas* (identitas) *duorum*, *absolute* se perficit. *Duo* enim sunt, Pater et Filius, *nec tamen duo*, sed *unus* Deus[16]). *Absoluta* huius unitatis sive consubstantialitatis natura ab Anselmo ita describitur, ut *nihil* dicat *similius alteri*, *quam summo Patri Filium suum*.

Jam vero Filius, qui est absoluta haec Patris imago, non *intra* Deum solummodò manifestat gloriam eius, sed *extra* Deum quoque ut repercutiatur facit. *Mundi* etenim idem est auctor. Per liberum autem hunc amoris divini actum, utpote *communicationem* quandam et *participationem sui*[17]), efficitur in

2) *creaturâ*

etiam aliqua Dei imago. Haec *qualis* sit, priusquam Anselmo duce constituamus: a) ipse ille *transitus* ab absoluta (in Deo) imagine Dei ad eam, quae extra Deum exprimitur, quomodo ab Anselmo paretur, videndum est, et hunc ad finem doctrina eius de *creatione* perlustranda.

Hanc qui continent loci, leguntur passim in Monologii prima et altera parte, quarum illa (Cap. I—XXVIII.) de Deo Patre, haec (Cap. XXIX—XLVIII.) de Deo Filio agit. Ac in illa quidem Anselmus, postquam demonstravit, esse *quoddam summum omnium*, *quae sunt*, et hoc unum *per se et ex se esse* (Cap. I—VI.), transit statim Cap. VII. ad *rerum uni-*

---

16) *Nam sic est alius Pater*, *alius Filius*, *ut*, *cum ambos dixerim*, *videam*, *me duos dixisse; et sic est id ipsum*, *quod est*, *et Pater et Filius*, *ut non intelligam*, *quid duos dixerim*. Cap. XLIII. p. 19. 1. D. Cf. Cap. XXXVIII.

17) Vulgares hos esse Scholasticorum de creatione terminos, recte observat Liebnerus, *Hugo von St. Victor*, p. 357.

versitatem, quae non per se, sed **per idem summum** *sunt*, et exponit Cap. VIII., quomodo intelligendum sit, quod *creatrix essentia universa fecerit* **de nihilo**. Eo scilicet sensu, *quod, quae* **prius nihil erant**, *nunc sunt* **aliquid.** (Pag. 7. 2. C.) Id ipsum tamen Cap. IX. quodammodo retractat, quoniam *ea, quae facta sunt ex nihilo,* **non nihil erant**, *antequam fierent, quantum ad* **rationem facientis.** *Patet* (enim), *quoniam* (i. e. quod), *priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid, aut qualia, aut quomodo futura essent: quare, cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse, antequam fierent, quantum ad hoc, quia* (quod) *non erant, quod nunc sunt, nec erat, ex quo fierent, non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis,* **per quam** *et* **secundum quam** *fierent.* (Pag. 7. 2. DE.) Hanc *rerum in mente divina formam* comparat deinde Anselmus Cap. X. cum *quadam rerum in ipsa ratione* **locutione.** Nam *nullum aliud verbum sic videtur rei simile, cuius est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae* **in acie mentis** *rem* **ipsam cogitantis** *exprimitur.* — *Quapropter — non immerito videri potest, apud summam substantiam talem rerum locutionem* **et fuisse**, *antequam essent, ut per eam fierent, et* **esse**, *cum facta sunt, ut per eam* **sciantur.** (Pag. 8. 1. D.) Ne autem haec Dei cum artifice meditante comparatio falso prematur, monet Cap. XI., *intimam hanc in creatrice substantia locutionem* non aliunde materiam suam repetere, sed **primam et solam causam sufficere** ad creandum: quippe quae *non sit aliud, quam summa* **essentia** *ipsa.* (Cap. XII. p. 8. 2. C.) Hoc postquam sub initio alterius Monologii partis repetiit, ita quidem, ut, quum summam *essentiam* summum esse *spiritum* invenerit (Cap. XXVII. et XXVIII.), nunc ex ipsa spiritus utpote *intelligentiae* notione consubstantialitatem Verbi cum dicente spiritu derivet (Cap. XXIX.)[18]: transit

---

18) *Dei* **locutio** *nihil aliud potest intelligi, quam eiusdem spiritus* **intelligentia,** *qua cuncta intelligit. — Si igitur summe simplex natura non est aliud, quam quod est sua* **intelligentia** *—: necesse est, ut similiter non sit aliud, quam quod est sua locutio.* (Pag. 15. 2. AB.)

Cap. XXXI. (quod est hac in re gravissimum) ad difficultatem quandam expediendam, inde suborientem, quod, quum Verbum Dei divina sit rerum creandarum imago, quippe quae *ad eius exemplum factae sint,* rerum autem creatarum natura mutabilis, ipsa quoque earum imago mutabilis esse videatur ideoque *summae incommutabilitati* non consubstantialis. Hanc difficultatem ita solvit Anselmus, ut divinam rerum ideam seu Verbum Dei *veritatem essentiae* rerum creatarum esse dicat, sic ut res creatae ipsae *in eius comparatione non sint*, et tantum, quatenus *per illud et secundum illud factae sint, aliquid sint.* Illius enim essentiam tam absolutam statuit, ut ipsum solummodo *esse* dicendum sit. Non igitur Verbum rerum imaginem esse ait, sed has Verbi *aliquam* tantum h. e. relativam *imitationem. In verbo,* inquit, *per quod facta sunt omnia, non est eorum similitudo, sed vera et simplex essentia; in factis vero non est simplex absolutaque essentia, sed verae illius essentiae vix aliqua imitatio.* (P. 16. 1. D.) Non ergo creatura *imago Dei* dici potest, sed tantum *ad eius similitudinem sive imaginem*, scilicet Verbum, facta (imaginis *Πρωτοτύπου, ἀρχετύπου,* imago ἔκτυπος). Jam autem nova oritur quaestio. Si enim res non solum per Verbum, sed et ad imaginem Verbi *(secundum Verbum)* factae sunt: quaeritur, utrum hoc Verbum, quo Deus *creaturam dicit* (h. e. cogitando creat), *idem* sit ac Verbum, quo *se ipsum dicit* (h. e. cogitando generat), et, quum hoc *affirmandum* sit, quo enim Verbo diceret creaturam, nisi *suo*, h. e. eo, quo se ipsum dicit (Cap. XXXIII.): *quomodo tam differentes res, scilicet creans et creata essentia, dici possint uno Verbo, praesertim cum Verbum ipsum sit dicenti coaeternum, creatura autem non sit illi coaeterna.* (Cap. XXXIV.) Anselmus respondet: *Quia ipse est summa sapientia et summa ratio, in qua sunt omnia, quae facta sunt, — idcirco, cum ipse summus spiritus dicit se ipsum, dicit omnia, quae facta sunt. Nam et antequam fierent, et cum iam facta sunt, et cum corrumpuntur, seu aliquo modo variantur* (h. e. mutabilitatis vicissitudines subeunt): *semper in ipso sunt, non quod sunt in se ipsis, sed*

quod est idem ipse. Etenim in se ipsis sunt essentia mutabilis, secundum mutabilem[19]*) rationem creata; in ipso vero sunt ipsa prima*[20]*) essentia et prima existendi veritas, cui prout magis utcunque illa similia sunt, ita verius et praestantius existunt. Hoc itaque modo — cum se ipsum dicit summus ille spiritus, dicit etiam, quicquid factum est, uno eodemque Verbo.* — (Pag. 17. 1. DE. 2. A)[21]). *Quicquid igitur factum est, — in illo est ipsa vita et veritas* (Cap. XXXV. p. 17. 2. A.), — et *omnis creata substantia tanto verius est in Verbo, id est in intelligentia creatoris, quam in se ipsa, quanto verius existit creatrix, quam creata essentia.* (Cap. XXXVI. p. 17. 2. C.)

Ad subtilem hanc doctrinam recte perspiciendam, teneas, quaeso, ante omnia, Anselmum esse *Realistam* (sensu Scholastico), h. e. *ideas* statuere rerum *substantiam (veram essentiam)*[22]). Non ergo ideam habet pro notione abstracta, mero *nomine*, *flatu vocis*, quemadmodum Nominalistae, sed pro vere *reali* rerum principio *(principali, prima essentia)*. Deo scilicet, non homini tribuit ideae conceptionem. Hoc ad creationis notionem ita applicat noster, ut *intimam rerum in Dei ratione locutionem*, h. e. cogitationem, *solam sibi sufficere* dicat ad creandum, h. e. Deum, dum *cogitet*, eo ipso facere *esse. Creatrix* ergo rerum *essentia* (seu, ut recentiores ajunt, causa efficiens) haec est in Dei ratione

---

19) Alii quidem Codd. habent *immutabilem:* id quod Gerberonius (forsitan, quia difficilior est lectio) in textum recepit. Sed adeo mihi nexui repugnare videtur, ut vix eam praetulerim.

20) *Verbum, quo creaturam dicit Deus, — est eius — principalis essentia.* (Cap. XXXIII. p. 17. 1. C.)

21) Similiter ait Augustinus (*de Genesi ad litt.* L. II. C. 2.), *Deum in hoc aeterno Verbo dixisse, eoque dicente creaturam temporalem factam esse.*

22) Cf. Buhle, *Gesch. der Philos.* T. V. p. 161—163. Tennemann, lib. cit. p. 124—126. 129. 130. Eberstein, p. 54. 55. 129. Liebner, p. 359. — Recte tamen Gieselerus, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, T. II. P. II. p. 354. Not. g. (3. Aufl. p. 388.), Cramero duce, monet, Anselmum non tam universalia *ante* rem, quam *in* re statuere.

locutio, i. e. cogitatio, *idea*[23]). Jam autem ratio Dei, per quam et in qua cogitat (*loquitur*), ipse est Deus Filius. Quicquid ergo Deus *dicit*, h. e. cogitando esse facit, in *Filio* concipit, per *Filium* creat. Hic igitur *absolutum* est mundi *principium*. *Vere sunt res in Verbo*, h. e. *in intelligentia creatoris*. Jam vero Verbum est *ipsa Dei substantia* (sibi in-se manifesta), Filius Patri consubstantialis. Non ergo mundus concipitur, nisi *ex ipsa Dei substantia*, qui, dum *se* in Filio gignit, simul et *absoluta rerum principia*, h. e. ideas, condit. Seu, ut Anselmus ait, *summus spiritus, cum se ipsum dicit, omnia dicit, quae facta sunt*; *nam et antequam fierent et cum iam facta sunt, — semper in ipso sunt, — quod est idem ipse.* Hoc, si recte intelligo, id sibi vult: Deus, cum *se ipsum dicit*, h. e. Filium generat, simul *omnia dicit*, *quae facta sunt*, h. e. *reale* rerum omnium *iacit fundamentum*; uno eodemque Verbo se *in* se (generando) et *extra* se (creando) manifestat (*dicit*). *Res enim semper in ipso sunt, quod est idem ipse*, id hoc sibi vult: rerum principia, ideae, sic (per Verbum) ad ipsum pertinent Deum, ut vere participes sint *divinae* naturae, non solum *forma*, quippe *a* Deo cogitatae, sed et *materia*, quippe *ex* eius natae *substantia*. Harum ergo ad *normam* et *regulam* (Cap. IX. p. 7. 2. D.) si sunt res creatae, *ipsius Dei per eas se manifestantis* referunt gloriam. Nam non *per Verbum* solum, sed et *secundum Verbum*, seu *ad exemplum et similitudinem Verbi* exstant, h. e. Verbum non solum causam efficientem, sed et *idealem normam* ceu τύπον habent, *cui prout magis utcunque illae similes sunt, ita verius et praestantius existunt*, h. e. verae suae essentiae tanto magis participes fiunt, quanto propinquiores Verbo, absoluto suo *fini* aeque ac *causae*, quippe *principio*.

Quod si quis ita interpretari velit, ac si Anselmus Filium et mundum, creatorem et creaturam, perperam com-

---

23) *Quaecunque sunt, a scientia Dei sumunt essentiam, et esse nequeunt, nisi per eius scientiam. Tract. de concord. praesc. Dei cum lib. arb* Cap. VII. p 126. 2. B.

miscuerit: eum nunc ablegatum velim ad alterum Anselmianae doctrinae momentum, quod est notio creationis *de nihilo*. Praefracte scilicet negat, veram illam *in Deo* essentiam unam eandemque esse atque rerum *in se ipsis*, ergo *extra* Deum, existentiam, h. e. empiricam (apparentem) realitatem. Diserte enim ait: *Res in ipso* (Deo) *non sunt, quod sunt in se ipsis; etenim in se ipsis sunt essentia mutabilis, verae illius essentiae vix aliqua imitatio*. Bene ergo distinguit aeternam rerum in Deo essentiam et temporalem earundem in se ipsis existentiam. Hanc autem externam (extra Deum) existentiam unde habent? Nonnisi a Deo, sed *e nihilo*. *Per se* enim neque erant, neque sunt, immo *nihil* erant et sunt. A *Deo* autem de nihilo creatae acceperunt, ut et *essent* et *aliquid* essent. Duo itaque ex Anselmi mente insunt dogmati de creatione e nihilo momenta: negativum et positivum. Negativum est, quod res, *e nihilo*, h. e. ex nulla (praeiacente) materia (Cap. VII. p. 7. 1. A.), factae, *de non esse ad esse pervenerunt*. Positivum vero hoc, quod, per *omnipotentem bonitatem* (Cap. I. p. 4. 1. B.)[24]), h. e. per liberum Dei amorem, *creatae*, propriam *in se ipsis existentiam*, et, *aliquid factae*, peculiarem sibi ipsis *naturam* acceperunt. *Propria* autem praeditae *in se ipsis* existentia et *peculiari* natura, *discretae* sunt res a Deo, *diversâ* ab illo naturâ et existentiâ, *non idem illi* (Cap. XIII. p. 8. 2. D.) et *praeter (extra) summam essentiam*. (Cap. VII. p. 7. 1. B.) Id ipsum vero non ita est intelligendum, quasi, semel creatae, libere protinus *per* se ipsas essent. Immo potius, *sicut nihil factum est, nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil viget, nisi per eiusdem servatricem praesentiam*. (Cap. XIII. p. 8. 2. E.) Primum scilicet illud nihil et non esse, *e quo summa essentia sola per se ipsam tantam rerum molem, tam numerosam multitudinem, tam formose formatam, tam ordinate variatam, tam convenienter diversam produxit* (Cap. VII. p. 7. 1. B.), semper adhuc rebus creatis inhaeret, ita ut, nisi *per illam sustineantur*, *non sint*. Egregie hoc

24) Cf. etiam *Homil.* XVI. p. 189. 1. C. 546. 2. BC.

describit noster Cap. XXVIII., ubi, postquam demonstravit, spiritum summum solum *simpliciter et perfecte et absolute esse*, ita pergit: *Alia vero, quaecunque videntur esse, huic collata, non sunt.* — *Quoniam* (enim) — *mutabiliter aliquando aut fuerunt, aut erunt, quod non sunt, aut sunt, quod aliquando non fuerunt, vel non erunt, et quoniam hoc, quia* (quod) *fuerunt, iam non est, illud autem, scilicet, quia erunt, nondum est, et hoc, quia in labili brevissimoque et vix existente praesenti sunt, vix est: — asseruntur fere non esse, vix esse. Deinde, cum omnia, quaecunque aliud sunt, quam ipse* (Deus), *de non esse venerint ad esse, non per se, sed per aliud, et cum de esse redeant ad non esse, quantum ad se, nisi sustineantur per aliud: quomodo illis simpliciter convenit, — fere, vix non esse?* (Pag. 15. 1. AB.) Propria ergo rerum *in se ipsis* vita est *mutabilitas*, continua quaedam inter esse et non esse fluctuatio. Hinc efficitur, ut, dum *summa natura sola sibi in aeterna beatitudine sua sufficit* (Cap. I. p. 4. 1. B.), creaturae potius ea sit insufficientia, quae *tota pendeat a creatore*, qui pro libera sua gratia ei communicat, ut sit et aliquid sit, quum ipsa per se non sit et nihil sit.

Hoc autem modo in tertium incidimus Anselmianae de creatione doctrinae momentum: quomodo scilicet haec duo, quod vera sua essentia res aeterne *in Verbo Dei sint*, per se autem *non et nihil sint*, coniungat? Nimirum ita. Deus, dum rerum absolutum *principium*, h. e. Verbum, *in* se generat, simul tamen res ipsas *extra* se esse vult. Nam creatura eo tantum creatura, quod *non est idem illi.* Dat igitur rebus, ut *in se ipsis* sint, h. e. a Deo discretae. Quum autem extra Deum non nisi nihil sit, illud ipsum „in se esse" *de nihilo* habent. Existunt ergo de nihilo et consistunt *per Verbum solum*, se *extra* se manifestans. Hoc modo duplex quidem est distinguenda creaturarum essentia: altera *vera*, aeterna, *in Verbo*; altera *mutabilis*, temporalis, *in se ipsis*; ita tamen per *creatricem et servatricem Verbi praesentiam (immanentiam) una*, ut *vera* creaturae *essentia* (idea) nonnisi per temporalem eius in se ipsa existentiam *appareat* (ad *extra* sese mani-

festet), haec autem creaturae in se ipsa existentia non nisi per veram eius in Verbo essentiam *ponatur* (efficiatur). Seu: idea non *exprimitur* (manifestatur), nisi per temporalem creaturam; haec ipsa vero non *existit*, nisi per imprimentem se illi ideam. Quamquam igitur *solus creator spiritus est, et omnia creata* (per se) *non sunt: non tamen omnino non sunt, quia per illum, qui solus absolute est, de nihilo aliquid facta sunt* (Cap. XXVIII. p. 15. 1. CD.), i. e. *aliquo* certe modo ideas Dei exprimunt et manifestant. Quodsi vero *aliquo* tantum modo eas exprimunt, simul et *non* eas exprimunt, h. e. *relative* tantum (finite) eas exprimunt. Illud *per Verbum* habent, hoc *e nihilo*, de quo per Verbum existunt. Id noster in *dial. de casu diab.* Cap. I. his indicat verbis: *Nulla creatura habet aliquid a se. Quod enim se ipsum a se non habet, quomodo habet a se aliquid? — Deus solus a se habet, quicquid habet, et omnia alia nonnisi ab illo habent aliquid, et sicut a se non nisi nihil habent, ita ab illo non nisi aliquid habent. — Sicut a summo bono non est nisi bonum, et omne bonum est a summo bono: ita a summa essentia non est nisi essentia, et omnis essentia est a summa essentia; unde, quoniam summum bonum est summa essentia, consequens est, ut omne bonum sit essentia, et omnis essentia bonum. Nihil ergo et non esse, sicut non est essentia, ita non est bonum, — neque ab illo, a quo non est nisi bonum et essentia.* (Pag. 62. 1. A. 2. AB.) Gravius vix significari potest *absoluta*, qua creatura *pendet a Deo*, ratio: quae est ipsius *relativitas*. Docetur et hoc loco, creaturam, quantum ad *Deum dantem et facientem*, vere *esse* et bonam esse (*aliquid* esse), quantum vero ad *se ipsam non* esse et *nihil* esse, *relativam* ergo tantum habere essentiam, seu *totam pendere a Deo*. Hunc propterea ait *solum sibi omnino sufficere et nullo indigere*, ipso vero *omnia indigere, ut sint et ut bene sint.* (*Proslog.* Cap. XXII. p. 34. 1. D.)

Ut igitur Anselmianae argumentationis connexum brevi nunc exponamus, hic fere esse videtur:

1) Verbum Dei est absolutum mundi *principium*; quicquid

enim *est*, eo tantum et id est, quia et quod a Deo in Verbo *cogitatur;* haec ergo rerum *vera essentia.*

2) Jam autem res et *extra* Deum sunt; *creatae* enim propriam *in se ipsis* acceperunt existentiam; non autem *per* se ipsas, sed per creantem eas *de nihilo* Deum.

3) Itaque creatura sic in se ipsa est, ut *absolute a Verbo pendeat* quod de *sua* essentia illi communicat, ut *vera* gaudeat vita. Non ergo absolute (infinite), sed *relative* (finite) est.

Hoc si ad nostram materiam applicamus, scilicet ad doctrinam de *imagine divina*, ex Anselmi sententia statuemus, creaturam *ad creatoris* quidem *exemplum et similitudinem* factam esse, sed pro *labili* sua natura non absolute, immo *aliquo* tantum modo, h. e. *relative*, imaginem illam exprimere. Efficitur hoc 1) eo, quod *Verbum* dicit *creatricem* rerum vim et *veram* simul *essentiam*, ipsas ergo et *per* illud, utpote causam efficientem, et *secundum* illud, utpote idealem normam, creatas. Itaque, quum Verbum ipsum *vera* sit *Dei imago*, creatura quoque, utpote imaginis Πρωτοτύπου imago ἔκτυπος, verae illius imaginis Dei particeps facta est. 2) Jam vero res, *e nihilo* creatae, in se ipsis h. e. extra Deum quales existunt, *labilis* sunt *et mutabilis essentia, non* ergo *summae incommutabilitati*, Deo, comparabiles. 3) Id sic demum cum illo, quod primo loco posuimus, coniungi potest, ut *aliquo* tantum modo, h. e. *relative*, imaginem illam a creatura referri dicamus. Nam si per *principium* suum *(principalem essentiam) refert*, per *naturam* suam *non refert*, ergo *et* refert *et non* refert: non absolute *(omnino, vere)*, sed *aliquo* tantum modo, h. e. *relative*, seu sic refert, ut cum similitudine, quam habet, simul et *dis*similitudo quaedam necessario coniuncta sit. Hoc in alteram nos deducit disputationis partem, ut scilicet, postquam invenimus, quis sit Anselmi ab absoluta imagine, h. e. Verbo, ad relativam imaginem, h. e. creaturam, *transitus*, nunc inquiramus.

b) *Qualem* statuat istam, quam creatura refert, imaginem Dei? Diximus in universum: *relativam*. Hoc quid sibi vult? Primum, quod non a se, sed *a Deo* creatura habeat, ut illi

similis sit, quam ergo teneat imaginem Dei, non sibimet ipsi debeat, sed *gratia communicatam* (concreatam) habeat; deinde, quod, quum ita nihilo minus illam acceperit, ut *ipsa* eam in se teneat, *finito* eandem reddat modo; tertium, quod pro communicante Deo et finita sua natura *maiorem minoremve* eam habeat, seu gradu et modo diversam, h. e. *relativam* (arctiori sensu).

Primum illud momentum e *mutua* prodit, quae *creatorem* inter et *creaturam* intercedit, *ratione*. Vidimus, hanc eam esse, ut creatura hoc, quod *sit* et *aliquid* sit, quum per se *non* sit et *nihil* sit, eo tantum habeat, quod *per Verbum* e nihilo creetur (et conservetur). Quicquid igitur est et habet, per Verbum est et habet. Ergo, si hoc est et habet, ut *Dei manifestet ideas*; sic autem speculum sit, e quo τὸ *βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ* resplendeat: hoc *per Verbum* solummodo est et habet, quod, quum *absolutum* sit gloriae Patris *ἀπαύγασμα*, omnis alius *ἀπαυγάσματος* est *principium*. Non ergo *propriam* tenet creatura, h. e. talem, quam ipsa *per se ipsam* habeat, sed *communicatam*, acceptam, *concreatam* imaginem Dei. Gloriam, quam manifestat, non per se manifestat, sed per participantis Verbi *praesentiam*.

Hoc si recte Anselmus e mutua principii et rei per principium positae ratione derivat: alterum momentum, quod scilicet non infinite, sed *finite* creatura imaginem illam reddit, seu, ut Anselmus ait, *vix aliqua summae illius essentiae* (Verbi) *imitatio* est, e *propria* creaturae *in se ipsa natura* fluit. Quoniam scilicet res *de non esse ad esse pervenerunt* et *de nihilo aliquid factae sunt*, ita, ut nihilum hoc et non esse semper adhue iisdem inhaereat: propria ista *in se ipsis* vita non est nisi *finita* seu *circumscripta* et *mutabilis*, ut Anselmus ait. (Cap. XXII. et XXVIII.) Haec *circumscriptio* autem *limitat* necessario illam imaginem Dei, quam creatura pro idea sibi impressa refert. Nam ipsa haec idea nonnisi *limites intra* resplendet, qui creaturam circumscribunt. *Finite* ergo in rebus creatis apparet, seu sic, ut semper in illis sit, ubi *non* appareat, h. e. finem (limitem) apparendi habeat. Hoc

autem modo *fit* creatura, quod *vere est*, h. e. ideae suae divinae potius appropinquat, quam congruit. Non enim unquam aut usquam eo redditur idea modo, quo *vere* et aeterne in Verbo est, sed imperfecto semper et tenui modo, sic ut illa, quae in se ipsa est infinita, in creaturis, quippe finitis, *vix aliqua sui imitatio*, h. e. *dis*similis aeque ac similis sibi videatur esse. Haec fluctuatio, quae est *mutabilitas* creaturae, *labilitatem* quoque includit seu potestatem *degenerandi* a primitiva idea, h. e. amittendi acceptam imaginem Dei. Ipsa ergo imaginis huius in creatura apparentia aeque *mutabilis* ac *circumscripta*, h. e. finita cum Anselmo dicenda est.

Quodsi autem imago Dei, quam habet creatura, et *a communicante Verbo pendet* et *finite* tantum ab ipsis creaturis exprimitur: non *vera* haec est seu *absoluta* (ut Verbi) imago, sed *maior* tantum *minorve similitudo*, h. e. *relativa* absolutae imaginis *imitatio*, *tanto magis vel minus vera*, *quanto magis vel minus imitatur illud*, *cuius est imago*. Hic scilicet veritatis gradus et similitudinis modus et a Verbo, suas rebus *im*primente ideas, et ab ipsa rerum creatarum natura, magis minusve *ex*primente illas, efficitur. Non igitur *uno eodemque* omnes *modo ac gradu*, sed maiori minorive veritate singulae creaturae Verbi reddunt imaginem. Hoc autem modo in tertiam disputationis nostrae partem deducimur, ut scilicet exploremus,

c) *quo modo* variae creaturae, et *quae prae ceteris* ab Anselmo ad *veram* imaginem Dei appropinquare dicantur.

Hac de re idem nos edocet, quod saepe iam citavimus, *Monol.* Caput XXXI. Ibi enim ex eo, quod Verbum *sic summe est*, *ut ipsum solum esse dicendum sit*, demonstrat Anselmus, *omne*, *quod creatum est*, *tanto magis esse et tanto esse praestantius*, *quanto similius est illi*, *quod summe est et summe magnum est*. — *Quemadmodum enim natura illud praestantius est*, *quod per naturalem essentiam propinquius est praestantissimo: ita utique illa natura magis est*, *cuius essentia similior est*

summae essentiae. (Pag. 16. 1. AB.) — *Tres* deinde distinguit *essentiae gradus:* naturarum *viventium*, *sentientium*, *rationalium*, ita quidem, ut *summam* (creatam) essentiam dicat *rationalem*, quippe *absolutae* essentiae, quae est absoluta *ratio*, Deo scilicet Verbo, *simillimam*. Hoc ita exponit noster (ibidem): *Quoniam summa natura suo quodam modo singulari non solum est, sed et vivit et sentit et rationalis est* (omnes essentiae gradus in sua, quippe absoluta, essentia, *spirituali*, continet): *liquet, quoniam* (quod) *omnium, quae sunt, id, quod aliquo modo vivit, magis est illi simile, quam id, quod nullatenus vivit; et quod modo quolibet vel corporeo sensu cognoscit aliquid, magis, quam quod nihil omnino sentit; et quod rationale est, magis, quam quod rationis capax non est.* Id ipsum Cap. LXVI. ita exprimit: Quamquam *omnis essentia, in quantum est, in tantum similis est summae essentiae*, tamen *mens rationalis* — *illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem*, et summum propterea inter creaturas obtinet locum, quia, *quicquid inter creata constat illi esse similius, id necesse est esse natura praestantius.* (Pag. 24. 2. E. 25. 1. A.) Quod sic e *summae essentiae* notione in *Monologio* demonstravit, pie in *Medit.* XIX. his illustrat, Filium alloquens, verbis: *Fecisti omnem creaturam bonam; sed tamen non omni creaturae, licet sit bona facta a te, dedisti rationem intelligendi te. Et quamvis omnis creatura te laudet, te creatorem suum et gubernatorem esse reclamet: tamen non omnis creatura te intelligit, nisi tantummodo rationalis et quam fecisti ad imaginem et similitudinem tuam. — Laudat te etiam illa creatura, cui donum intelligentiae non dedisti, quando rationalis creatura eam a te creatam bonam pulchreque ordinatam conspicit; et hoc est ab illa te laudari, a rationali creatura scilicet intelligi, te eam bonam fecisse pulchreque ordinasse.* (Cap. III. IV. p. 238. 1. DE.) Quare *nihil pretiosius agnoscitur Deus fecisse, quam rationalem naturam.* (Lib. II. *cur Deus homo,* Cap. IV. p. 87. 1, E.)

Hos si coniunctim perpendimus locos, tria potissimum

illustranda videntur ad recte explicandam Anselmi mentem: quo scilicet sensu 1) *omnem* quidem creaturam statuat creatori similem; 2) huius autem similitudinis *varios* ponat pro variis creaturarum ordinibus *gradus*, et 3) *summum* omnium tribuat *rationali* creaturae.

Ac primum quidem quod attinet, ita fere Anselmus argumentatur: *Omnes* creaturae per *summam essentiam* habent, ut *sint*. Hac sua substantia *bonae* sunt, h. e. tales, quales eas Deus esse voluit, quum fecit, et *pulchre ordinatae*, h. e. eo ordine inter se cohaerentes, quo fini suo respondeant. Illa vero ratio, qua Deus eas esse voluit, et hic finis, cui per aptam suam connexionem respondent, est *idea* mundi in Verbo divino. Quatenus ergo *hanc* ad exprimendam *omnes* conferunt, *singulae quaeque* (imaginis Dei participes) ἀΐδιον manifestant creatoris δύναμιν et θειότητα, quae per eas se *conspiciendam* praebet. h. e. *apparet (Rom.* I. 20.). Cf. *Lib. apolog. contra Gaunil.* Cap. VIII. p. 39. 2. D.)[25]).

Jam vero duo nos iubet Anselmus (*Medit.* XIX. loc. cit.) distinguere creaturarum genera: alterum, cui Deus *intelligentiae* donum *non dedit*, alterum, cui *dedit*, seu (ut recentiores aiunt) mundum *physicum* et mundum *spiritualem*. Hoc, quod utrumque discernit, est *intelligentia*, illi negata, huic data. Intelligere autem quid erit, nisi *conscium* (sui, mundi, Dei) esse, non solum *esse*, sed et *scire* (se et mundum et Deum) esse? Itaque, si creatura intelligens a non intelligenti distinguitur: *conscia* et *non conscia*, bruta et rationalis distinguitur. At in *Monol.* Cap. XXXI. non *duos*, sed *tres* distinguit noster essendi gradus. *Omnis intellectus*, inquit, *iudicat naturas quolibet modo viventes praestare non viventibus*, *sentientes non sentientibus*, *rationales irrationalibus*, — *quia magis est vivens substantia*,

---

25) *An putas, aliquid esse aliquando aut alicubi, quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit, quod est, in quantum est; aut quod possit aliud esse, quam quod ibi est? — Quicquid igitur est, vere est, in quantum hoc est, quod ibi est. Dialog. de verit.* Cap. VII. p. 111. 2. E. 112. 1. A. — Cf. Tennemann, l. c. p. 151.

quam non vivens, et sensibilis, quam non sensibilis, et rationalis, quam non rationalis. (Pag. 16. 1. BC.) Distinguit ergo: vivere (existere in universum), sentire (h. e. *corporeo sensu cognoscere*, sensibili, animali modo esse) et rationalem esse (h. e. intelligere, spirituali modo, conscium esse); *tria* igitur creaturarum genera: *viventes*, *sentientes*, *rationales*. Hoc quomodo cum priori (*Medit.* XIX. loc. cit.) *duorum* generum distinctione coniungemus? Sic, ut *viventes* et *sentientes* creaturas (seu, ut recentiorum formulis utar, mundum *anorganicum* et *organicum*) sub uno creaturarum *non intelligentium* (mundi *physici*) genere comprehendamus, et iis creaturas *intelligentes*, h. e. rationales, opponamus. Sunt ergo duo secundum Anselmum creaturarum genera: non intelligentes (a. viventes, b. sentientes) et intelligentes (c. rationales).

Si iam ad nostram revertimur materiam, exstet necesse est quaestio: utrum hae creaturae *eodem* modo, an *diverso*, et si diverso, quae *maxime* Deo similes sint. Non autem eodem modo singulas quasque imaginem Dei reddere, ex eo demonstrat Anselmus, quod sentientes viventibus, et sentientibus rationales *natura praestent* seu *magis* (verius) *sint*, *altiori gradu essentiae dignitatisque consistant*. Itaque, si omnis creatura, *in quantum est*, *in tantum similis est summae essentiae:* ea sine dubio, quae *magis est* seu *altiori essentiae gradu consistit*, *magis* etiam Deo *similis*, et quae *summe est* inter creaturas, *maxime* Deo *similis* erit et κατ' ἐξοχήν imaginem Dei referet, ut qui ipsa est *absoluta essentia.* Haec autem absoluta Dei essentia qualis est? Nonnisi *spiritualis.* Seu: Deus eo est absoluta *essentia*, quod est absolutus *spiritus.* (Vid. *Monol.* Cap. XXVII.) Nihil igitur ita Deo *per naturalis essentiae propinquat similitudinem*, quam *rationalis*, creatura, sic ut sola revera mereatur, quae ad imaginem Dei, absolutae quippe *rationis*, facta dicatur.

Summus vero hic competit ei locus, quia non *suam* tantum h. e. peculiarem ipsi reddit imaginem Dei, verum et *ceterarum* creaturarum in se *coniungit* simul et *perficit* modum manifestandi Deum. Hoc Anselmus indicat eo, quod *et*

illam creaturam, cui intelligentiae donum non datum est, Deum laudare ait, *quando rationalis natura eam a Deo creatam bonam pulchreque ordinatam conspicit*; scilicet *hoc est ab illa Deum laudari: a rationali creatura intelligi, Deum eam bonam fecisse pulchreque ordinasse.* Quorum verborum hic esse videtur sensus: Creatura non intelligens bona facta pulchreque ordinata quidem *est*, non autem talem se *per Deum* esse scit. Non igitur *conscio*, ut ita dicam, modo creatorem laudat, sive imaginem eius reddit. Jam vero Deus non solum *est*, sed et *conscius* sui est, se *scit.* Si ergo solo suo *esse* creatura Deum laudat, h. e. gloriam eius manifestat, valde imperfectam repercutit eius imaginem. Muta est Dei laudatrix. Quare non illam, sed intelligentem creaturam ad se laudandum fecit Deus. Haec enim, uti ipse, non solum *est*, sed et *conscia* sui est, se *scit (intelligit se esse, vivere et intelligere, Medit.* XIX. Cap. I. p. 237. 1. D.). Longe ergo veriori et perfectiori, quippe *conscio*, modo imaginem Dei refert. Quia autem *et* est *et* vivit *et* intelligit: *simul* eam, quam habet creatura *non* intelligens, et *suam ipsius* tenet imaginem Dei. Duplicem igitur in se unit imaginem: creaturae non intelligentis et creaturae intelligentis. At longe altiori etiam sensu laudat Deum. Non enim sui tantum, sed et mundi et Dei, seu potius *Dei* et in mundo et in se manifesti conscia est. Non igitur tenet solum, sed et *intelligit* eam, quam mundus (non intelligens) et quam ipsa reddit imaginem. Sic in illa mundus, qui nec sui nec Dei conscius est, et sui et Dei conscius fit, ac vere (h. e. conscie) Deum laudat. Hoc modo *μακροκόσμου* finis, qui nullus alius est, quam ut Dei gloriam manifestet, in *μικροκόσμῳ* demum, h. e. in *rationalis* creaturae intelligentia, vere perficitur[26]). Nam a rationali tantum creatura *cognoscitur Deus* et mundi et sui *creator et gubernator.* Nulla igitur tam perfecte *gloriam Dei manifestat,* quam rationalis

---

26) Bene ait Joannes Damascenus (*de orthod. fide*, Lib. II. Cap. XII.), hominem creatum esse *οἱόν τινα κόσμον δεύτερον ἐν μεγάλῳ μικρόν.*

creatura, et hanc ob causam ipsa *sola* in scriptura sacra ad Dei imaginem creata dicitur.

Sic autem totum de creatura locum permensi invenimus illud imaginis divinae subiectum, quod proprie intelligitur, si tanta creaturae tribuitur dignitas, ut ad imaginem Dei (*secundum Verbum*) facta dicatur. Nam *hominem* creaturam illam rationalem esse, quam *solam* ad *Dei* imaginem factam dicit scriptura, quis est, qui non laeta erga Deum pietate cum Anselmo agnoscat?

3) *Homo*

igitur quo sensu ex Anselmi mente ad imaginem Dei creatus dicatur, nunc est explorandum. Ac triplici quidem modo noster rem considerat. Nonnullis enim locis in ipsa hominis *natura,* qualis est, imaginem Dei invenit. Aliis vero locis eandem potius in *fine* homini divinitus proposito quaerendam esse censet. Aliis denique, simul ad naturam et ad finem hominis respiciens, in *vera* eius h. e. *fini congrua natura* imaginem Dei ponit. Primum scilicet iam id, quod *spiritus (rationalis natura)* est homo, efficere ait, ut Dei, qui et ipse spiritus est, imago dicatur. *Naturalis* quasi haec est hominis imago divina. Longe tamen *verius* eam definiri ait, si ad finem hominis respiciatur. Hunc enim esse, ut, *vitae divinae particeps*, *Deum intelligat*, *Deum amet*, utriusque igitur spiritus, finiti et infiniti, hominis ac Dei, unum sit vitae spiritualis, intellectus et amoris obiectum. Hanc possumus *finalem* dicere hominis imaginem divinam. Denique si ad naturam hominis (formalem) et ad finem eius divinum *simul* respicimus, h. e. naturam hominis talem cogitamus, quae fini suo congruat: *veram* hominis imaginem cum Anselmo in eo ponemus, ut *ratione* sua *Deum per Deum cognoscat,* libera per gratiam *voluntate legem Dei exsequatur* et per utrumque *fruendo Deo beatus* sit, ita autem intelligentiae, sanctitatis et beatitudinis divinae sit speculum.

Ac primum quidem

a) *naturam hominis*

quod attinet, Anselmus *universalem hominis essentiam* statuit, hanc, ut sit *animal rationale (mortale)*[27]. *Monol.* Cap. X. (p. 8. 1. C.)[28]. *Duplicem* igitur tribuit ei naturam, animalem et rationalem[29]. Per alteram (animalem) homo ad mundum physicum, per alteram (rationalem) ad mundum spiritualem pertinet. Hoc fusius tractat noster in *Medit.* XIX. Cap. VI., inscripto: *quod homo existat in duabus naturis, quarum una erigitur ad summa, altera deprimitur ad ima.* — *Natura animae*, ibi inquit, *quia anima spiritalis est, naturaliter tendit ad superiora. Natura autem carnis, quia caro ex desiderio in carnales appetitus exit, quasi naturaliter ad infima tendit.* (Pag. 238. 2. E.) Similiter ait Cap. IV.: *Alimentum, unde* (homo) *secundum carnem vivit, accipit a creatura; unde vero secundum animam vivit, accipit a creatore, sed tamen utrumque a creatore. Vivit autem homo hic interim secundum carnem, dum alitur cibis humanis, vivit vero secundum animam, dum voluntatem et praecepta creatoris sui custodit.*

---

27) *Mortale* uncis inclusimus, quia hoc notionis momentum Anselmus ipse superfluum taxat in Lib. II., *cur Deus homo*, Cap. XI., ubi demonstraturus, Christum non ex *naturae* necessitate, sed libera obedientia animam posuisse, haec ait: *Non pertinet ad sinceritatem* (h. e. puritatem, veritatem) *humanae naturae corruptibilitas* (mortalitas) *sive incorruptibilitas* (immortalitas), *quoniam neutra facit aut destruit hominem, sed altera valet ad eius miseriam, altera ad beatitudinem. Sed quoniam nullus homo est, qui non moriatur: idcirco mortale ponitur in hominis diffinitione a philosophis, qui non crediderunt, totum hominem aliquando potuisse aut posse esse immortalem.* (Pag. 90. 1. B C.)

28) Eadem *diffinitio* dialectice in *dialogi de grammatico* Cap. VIII. (p. 145. 2. B.) pertractatur.

29) Hanc duplicitatem hominis urget *Monol.* Cap. XVII. (p. 10. 2. AB.), ubi simplicitatem divinae essentiae sic cum illa comparat: Deus si vita, ratio, bonitas, iustitia etc. dicitur: *quodlibet unum illorum idem est, quod omnia, sive simul, sive singula; summa namque natura uno modo, una consideratione est, quicquid est essentialiter. Cum* autem *aliquis homo dicitur et corpus et rationalis et homo: non uno modo vel consideratione haec tria dicitur. Secundum aliud est enim corpus et secundum aliud rationalis, et singulum horum non est totum id, quod est homo.*

Et sicut moritur secundum carnem, si non sustentatur cibis humanis, sic moritur secundum animam, quando non obtemperat praeceptis divinis. (Pag. 238. 2. A.)

Facile his e locis cognoscitur, Anselmi doctrinam prorsus consentire cum Tertulliani anthropologia (dichotomica). Non distinguit in homine, nisi *corpus (carnem)* et *spiritum (animam).* Utriusque vero naturae hanc ponit diversitatem, quod illa *naturaliter* h. e. sua ipsius proprietate ad res *terrenas*, haec ad *coelestes* tendat[30].

Quaeri iam vix potest, utrum imago divina, homini propria, ad *corporalem* eius, an ad *spiritualem* naturam pertineat. Atque illud quidem praefracte *negat* noster eodem illo *Medit.* XIX. Cap. IV., ubi post allegata verba sic pergit: *Si ab agendo, quae iubet creator suus,* (homo) *deviare conatur et magis appetit secundum carnis desideria vivere, quod vere non est vivere, sed sibi infeliciter vitam auferre: si quis diligenter intueretur, videret in illo non figuram illius hominis, qui factus est ad imaginem Dei, sed figuram pecudis, cuius et mores satagit imitari.* (Pag. 238. 2. A B.) Diserte deinde eiusdem *Medit.* Cap. V., inscripto: *in quo similis est homo creatori suo,* affirmat: *Fecit Deus creator hominem ad imaginem et similitudinem suam, quia fecit eum rationalem.* (Pag. 238. 2. B.)[31]) Pertinet igitur imago divina ad animam, non ad corpus. Nam *per animam homo dicitur rationalis, et sine ea non est homo. (Lib. de concept. virg. etc.* Cap. III. p. 98. 2. A.)

Quodsi vero rationalis hominis natura, quippe vera, *dignior* eius natura, imaginem Dei tenet; quaeritur, quo-

---

30) *Altera pars sumus coeli, altera terrae. (Orat.* XVIII. p. 259. 1. D.)

31) *Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc, quod dedit illi mentem intellectualem, qua praestat pecoribus.* Augustin. *de Genesi ad litt.* L. VI. Cap. XII. — *Τῷ κατ᾽ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ οὐ τὸ κατὰ σῶμα μηνύεται, — ἀλλ᾽ ἢ κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν.* Clem. Alexandr. *Strom.* II. p. 405. *Ἡ μὲν γὰρ τοῦ Θεοῦ εἰκὼν ὁ λόγος αὐτοῦ, εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος — καὶ ταύτῃ λογικός. Admonit. ad Graec.* p. 62.

modo *qua talis*, h. e. *naturâ*, suâ ipsius essentiâ, eam referat. Hac de re edocet nos *Monol.* Cap. LXVII. Postquam enim Anselmus Capp. LIX — LXIII. de Patris, Filii et Spiritus unitate substantiali disseruit, et mysterii huius *ineffabilem* profunditatem Capp. LXIV. et LXV. pie cognosci admiratus est: nihilo tamen minus summam essentiam et vere cognosci posse affirmat Cap. LXVI., e *speculo* scilicet mentis rationalis, quae *illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem.* Hoc Cap. LXVII. ita explicat: *Aptissime ipsa sibimet esse velut speculum dici potest, in quo speculetur, ut ita dicam, imaginem eius, quam facie ad faciem videre nequit. Nam si mens ipsa sola ex omnibus, quae facta sunt, sui memor et intelligens et amans esse potest: non video, cur negetur esse in illa vera imago illius essentiae, quae per sui memoriam et intelligentiam et amorem in trinitate ineffabili consistit.* (Pag. 25. 1. B.)[32]. Hunc ad locum recte intelligendum, recurrendum est ad Anselmi de trinitate doctrinam. Ac de Patris et Filii mutua relatione quid statuat, supra iam vidimus. Constat ergo, quo sensu *Filium* dicat *intelligentiam* Dei. *Memoriam* autem quo sensu dicit Patrem? Eo, quod Pater *substantiale* sit *principium, de quo Verbum nascitur.* Quum enim spiritus, quod cogitat, *ex semet ipso* hauriat, sic ut, cum se cogitat, sui quasi meminisse (memor fieri) videatur: Patrem (in Verbo se cogitantem) comparat noster cum memoria, ut quae substantialis quasi fons sit cogitationis[33]). *Monolog.* Cap. XLVIII. (p. 20. 2. B.) — *Spiritum* vero *Sanctum* appellat *amorem* eo sensu, quod sit *mutuus Patris et Filii erga se invicem affectus (Monol.* Cap. XLIX. p. 20. 2. E.), sive *communio Patris et Filii* (Cap. LVII. p. 22. 1. E.). Haec ergo *Dei* est *ineffabilis trinitas.*

---

32) *Imago Dei est mens. — Jam ergo in ea trinitatem, quae Deus est, inquiramus. Ecce enim, mens meminit sui, intelligit se, diligit se.* Augustin. *de trin.* Lib. XIV. Cap. VIII.

33) Recte ergo Tennemannus *memoriam* vertit *Bewusstseyn* (l. c. p. 132.)

Jam autem *hominis* etiam spiritus suam ipsius substantiam habet realem cogitandi fontem, *meminit sui*, seque ipsum cogitando manifestat sibi, *intelligit se*, et essendo aeque ac cogitando se secum unit, *amat se.*[34]) Repercutit ergo hac ipsa sua natura *triuni* Dei imaginem. Quia scilicet trinitas ipsam *spiritualem* naturam Dei constituit, ita ut *spiritus* tantum eo sit, quod unus aeque ac triunus in se ipso est: homo quoque, ut *spiritus*, in se triunus, quamquam finito est modo.

Est ergo homo iam eo, quod spiritus est, imago Dei, qui et ipse spiritus est, et spiritus hominis hac *naturali sua essentia speculum* summi spiritus. Hoc itaque primum intelligitur, si homo ad imaginem Dei creatus dicitur, quod *spiritus est creatus* seu conscia sui substantia. Qua talis enim triuni spiritus absoluti exprimit similitudinem.

At naturalis haecce imago divina, si rectius consideratur, non est nisi *formalis.* Nam forma tantum seu *modus essendi*, conscio scilicet modo essendi, constituit hominis cum Deo similitudinem. Necesse igitur est, ut, ad altius eruendam dogmatis nostri vim, a naturali hominis forma essendi ad *ideam* eius *divinam* suspiciamus, h. e.

b) *de fine hominis*

iam quaestionem instituamus. Hic autem ex Anselmi sententia nullus alius est, quam ut *Dei* fruatur cognitione et amore. Nam si *propter rationalem creaturam* omnia alia fecit Deus (*Medit.* XIX. Cap. IV. p. 238. 1. E.), ipsam vero ad *se* laudandum: hunc illi constituit finem, ut, quo gaudet intellectu, nonnisi *summum obiectum* amplectatur, h. e. *Deum* cognoscat et cognoscendo amet, sic autem gloriam eius praedicet et manifestet. Ac hoc, pro *fine* suo hominem longe veriori sensu imaginem Dei esse,

---

34) *Et sumus et nos esse novimus et nostrum esse ac nosse diligimus.* Augustin. *de civit. Dei*, Lib. XI. Cap. XXVI. *Mens rationalis una est, et generat de se intellectum, una unum, — mox diligit eum et complacet sibi in ipso.* Hugo de S. Vict., *de tribus diebus.*, Cap. XXI. Vid. Liebnerum p. 182 sqq. 378 sqq.

quam formali sua natura, quis est, qui non Anselmo concedat?

Hic enim eodem *Monolog.* Cap. LXVII. ad supra laudata verba statim addit: *Aut certe inde verius esse illius* (summae essentiae) *se probat* (mens rationalis) *imaginem, quia illius potest esse memor, illam intelligere et amare. In quo enim maior est et illi similior, in eo verior illius esse imago cognoscitur. Omnino autem cogitari non potest, rationali creaturae naturaliter esse datum aliquid tam praecipuum tamque simile summae sapientiae, quam hoc, quia* (quod) *potest reminisci et intelligere et amare id, quod optimum et maximum est omnium. Nihil igitur aliud est inditum alicui creaturae, quod sic praeferat imaginem creatoris.* (Pag. 25. 1. BC.) Eadem fere leguntur in *Medit.* I. Cap. I., ubi, exposito similitudinis et imaginis discrimine, ita pergit: *Similitudinem itaque ad Deum hoc modo habere poterimus, si eum bonum esse considerantes nos boni esse studuerimus, si eum iustum esse cognoscentes nos iusti esse contendamus, si misericordem contemplantes nos misericordiae operam demus. Quomodo autem ad imaginem suam? Attende. Deus semper meminit sui, intelligit se, amat se. Et tu ergo, si pro modulo tuo infatigabiliter memor fueris Dei, intellexeris Deum, amaveris Deum: eris ad imaginem eius, quia hoc facere niteris, quod semper facit Deus. Ad memorandum et intelligendum atque amandum summum bonum, totum debet homo referre, quod vivit: ad hoc omnis cogitatio, omnis volutatio cordis retorqueatur, acuatur, conformetur, ut infatigabili affectu memor sis Dei, intelligas Deum, ames Deum, et tuae creationis dignitatem, qua ad imaginem Dei creata es* (o anima), *salubriter exprimas. Quid dico ad imaginem Dei te esse creatam, cum, teste Apostolo (*1 *Cor.* XI. 7.) *ipsa Dei imago sis?* (Pag. 202. 2. B. 203. 1. A.) Conferamus denique *Medit.* XIX. Cap. I., ubi *ineffabilem creatoris bonitatem* tum maxime se admirari affirmat Anselmus, cum videat et intelligat, *quid sit homo, quem ipse Deus fecit ad*

imaginem et similitudinem suam, quemque propterea[35] *talem creavit, ut, sicut semper in se exprimeret imaginem creatoris sui, sic semper in memoria haberet voluntataten eius et dilectionem.* (Pag. 237. 1. C.)[36]

His e locis cognoscimus, Anselmum bene distinguere inter imaginem Dei, quam homo ipsa sua spirituali natura, summi spiritus naturam reddente, refert, et eam imaginem, quam pro fine divinitus ipsi proposito exprimit. Etenim illa cum Dei similitudo, qua homo natura suimet ipsius sibi conscius est, h. e. spiritus, quemadmodum Deus, per se spectata, maior fere est dissimilitudo, quam similitudo, imaginis igitur nomine vix digna. Nam si *sui* tantum conscius est, quid memorat, intelligit et amat homo, nisi *finitam* creaturam? Quid autem magis distat, quam infinitum et finitum, creator et creatura? Quodsi ergo homo, a communione cum Deo exclusus, nonnisi sui conscius esset et sola hac sui conscientia Deum imitaretur: dissimilis potius, quam similis esset et vix ad imaginem Dei creatus. Longe itaque *verius* inde cognoscitur homo esse Dei imago, quod et *summi spiritus potest esse memor, illum intelligere et amare,* seu *ad memorandum, intelligendum atque amandum summum bonum* creatus est. Veriorem hanc dicit Anselmus imaginem, quippe *maiorem ad illum similitudinem* exprimentem. *Maior* enim est ista similitudo, quia non *formalis* tantum, sed et *materialis*, ut ita dicam, est similitudo. Nam non forma tantum seu modus essendi utrique spiritui, infinito et finito, tum communis est: sed *id* etiam, *cuius* uterque conscius est, seu *id, quod* et Deus et homo, quamquam *suo* uterque *modo,* memorant, intelligunt et amant, unum idemque est, summum scilicet seu absolutum bonum, quod est ipsa *summa essentia*, h. e. Deus. (*Monol.* Cap. 1.) Verior ergo illa hominis cum Deo similitudo haec est, quod, uti Deus infinite *meminit sui, intelligit se et amat se,* ita et homo *pro modulo suo*

---

35) Alii Codd. legunt *praeterea*, quod Gerberonius in textu posuit. Sed nescio, an ad nexum loci quadret.

36) Cf. Tennemannus l. c. p. 135. 136.

memor est Dei, intelligit Deum et amat Deum: unum igitur habet *vitae spiritualis*, *cognitionis* et *amoris* cum Deo ipso *obiectum*. Sed et propterea *maior* et *verior* illa est similitudo, quia *intimum* manifestat, quod creatorem et creatum spiritum coniungit, *vinculum*. Unum enim cognitionis et amoris cum Deo objectum habere et veram sic illam exprimere similitudinem tum demum potest homo, si ipse *in communionem Dei* recipitur et divinae naturae particeps fit. Hoc substantiale vinculum notat Anselmus in *Medit.* XIV. Cap. I., inquiens: *Cum te invoco* (Deus), *utique in me ipso invoco*; *quoniam omnino non essem, nisi tu esses in me, et nisi ego essem in te, non esses in me. In me es, quoniam in memoria mea manes; ex ea cognovi te et in ea invenio te, cum reminiscor tui et delector in te de te, ex quo omnia, per quem omnia et in quo omnia.* (Pag. 227. 1. D. 2. D.) Quia enim memoria ex Anselmi sententia substantialis fons est vitae spiritualis: cognitio et amor Dei nonnisi e memoria, h. e. *substantiali*, vitali, cum Deo communione fluere potest. Vera ergo hominis cum Deo similitudo tum exprimitur, quum haec est utriusque spiritus communio, ut *Deus in homine* et *homo in Deo* sit. Tanta autem et talis similitudo recte ab Anselmo non similitudo, sed *imago* dicitur. Similitudo enim tum locum haberet, si homo singulas Dei virtutes (*bonitatem*, *iustitiam*, *misericordiam* etc.) imitaretur; alienus ergo a Deo, nec intima sua vita et substantia illi cognatus, singulis tantum affectibus, actionibus etc. Deo similis fieri studeret. Imaginem vero Dei refert tum, quum, in Dei communionem receptus et divinae naturae particeps, idem cum Deo, ipso habet cognitionis et amoris, vitae ergo spiritualis, obiectum. Tunc ille, ut Anselmus ait, non *ad imaginem Dei* tantum, sed *ipsa Dei imago* est.

Hanc in rem si altius penetrare vellemus: finem hominis diceremus receptionem sui, utpote relativae Dei imaginis, in communionem cum Filio Dei, qui est absoluta Patris imago, h. e. *θεάνθρωπον*, *Christum*. In illo enim Deus Filius ita unitam secum habet naturam humanam, ut non sit alia hominis, alia Dei conscientia, immo per communi-

-cationem idiomatum una utriusque memoria, unus intellectus, unus amor. Hoc Tertullianus sibi voluit, quando Adamum *ad imaginem Christi futuri in carne creatum* dixit *pignus Filii, qui homo futurus certior et verior*[37]. Eo enim significavit, veram homini ad imitandum propositam imaginem esse aeternum Filium, qui et ipse, caro factus, vere illam in humana natura expressit. Eandem sententiam Anselmianae doctrinae subesse, inde apparet, quod, si Filii esse dicit *memorare*, *intelligere et amare Patrem* (*Monolog*. Cap. XLVII sqq.), eundem vero homini propositum esse ait finem, necesse est, ut utriusque *unionem* ponat humanae naturae consummationem, h. e. *absolutum finem*. Quum tamen diserte hanc sententiam nullibi exposuerit: a longiori huius rei pertractatione abstinendum est, et in eo acquiescendum, quod finem hominis hunc esse statuit, ut *Dei memor*, h. e. communionis cum eo particeps, *Deum cognoscat* et *amet*.

Hanc autem *finalem* tantum Dei in homine esse imaginem, h. e. divinitus quidem homini propositam, non autem ipsi naturae humanae ita propriam, ut, qua talis, eam reddat, Anselmus eo significat, quod talem dicit illam, quam *debeat* quidem homo exprimere, sed revera *pro modulo suo* nonnisi *nitatur* exprimere. Est ergo finis ille naturae humanae quidem constitutus, sed *a Deo* et *in Deo*, sic ut ipsa eum *per* Deum tantum, non per se, possit assequi. *Divinam* scilicet hominis ideam non potest alius, quam qui ipse eam aeterne in se tenet, in natura humana exprimere. Hoc igitur, quod *debet* homo esse, h. e. quod *Deus* vult eum esse, non potest nisi *per Deum* esse. Quum autem *possit* esse, quod debet, quia debet: necesse est, ut finis illius assequendi *potestas* certe homini sit indita, h. e. ad ipsam eius pertineat naturam. Divinus itaque hominis finis non est eo sensu idealis, ut non realis ei responderet in natura hominis *facultas*. Immo potius *forma* seu vas est e consilio Dei *natura*, in quo *finis* exprimatur seu *idea* manifestetur.

---

37) *De carne Christi*, Cap. VI. — *Adv. Prax*. Cap. XII.

Hoc autem modo monemur, non solum *finis*, sed et *naturae* hominis rationem habere, ad *veram* eius constituendam

c) *notionem.*

Haec enim tum demum invenietur, si aeque ad *naturam* atque ad *finem* hominis respicietur, seu ad id attendetur, quod pro *vera* sua h. e. *fini congrua* est *natura*. Tum demum *vere* etiam definiri *imaginem Dei*, quam homo refert, non est, quod moneam.

Jam autem ea secundum Anselmum est *vera* hominis dignitas, ut, 1) *ratione* sua veritatem, h. e. Deum, per Deum ipsum cognoscendo *sapiens*, 2) *voluntate* sua, ipsam per gratiam libera, legi Dei obediendo *iustus*, 3) per cognitionem et amorem Dei fruendo Deo *beatus* sit. *Sapiens* ergo, *iustus* et *beatus* homo revera imaginem Dei, h. e. absolutae *sapientiae* (intelligentiae), *iustitiae* (sanctitatis) et *beatitudinis* (*αὐταρκείας*) reddit.

Ac primum cognitionem quod attinet seu imaginem

α) in sapientia

positam: uberior quidem huius descriptio in Anselmi operibus non invenitur. Si tamen singula, quae singulis habet locis, doctrinae fragmenta inter se comparamus et coniungimus: haec fere esse videtur Anselmi argumentatio: *Summa veritas* est *Deus* ipse; vera ergo *sapientia Dei cognitio*. Huius cognitionis *facultas* (formalis, subiectiva) seu instrumentum est *ratio*, *principium* vero (h. e. causa realis, obiectiva) *Dei* ipsius *gratia* sese illi manifestantis. *Rationalis* igitur Dei *per Deum* cognitio est sapientia, haec autem *intelligentiae* Dei sibi per se manifestae imago.

Summam veritatem, h. e. eam, quae *sola per se ipsam est et per quam omne*, *quod verum est*, *habet*, *ut verum sit*, *Deum* esse, demonstrat noster tam e *Dei* notione, ut qui *summus* sit *spiritus*, *summa ratio*, *summa intelligentia* (*Monolog*. Cap. XVI.), quam e *veritatis* notione, utpote *rectitudinis sola mente perceptibilis*, h. e. cogitando tantum assequendae (*Dialog. de verit*. Cap. X.

XI.)[38]. Nam si *recte*, vere, est, quod *tale est*, *quale debet esse*; essendi igitur *rectitudo*, veritas, ab idea pendet, h. e. ab ea forma, qua *mens* illud *percipit*, cogitat: *absoluta* veritas ab *absolutae* mentis cogitatione pendet, sic ut *verum* tantum sit, *quod a Deo cogitatur*. Summus ergo spiritus constituit cogitatione sua veritatem, et summa propterea ipse est veritas, quippe summa ratio. Haec *illa lux*, *de qua micat omne verum*, *quod rationali menti lucet*; haec *illa veritas*, *in qua est omne*, *quod verum est et extra quam non nisi nihil et falsum est*. (*Prosl.* XIV. p. 33. 1. A.)

Facile hinc colligitur, omnem creaturam rationalem *incommutabilis* tantum *boni*, h. e. *Dei*, *participatione sapientem effici*, ut egregie noster ait in *Homil.* XII. (p. 182. 1. E.). Nam si Deus solus aeterna est veritas: omnis humana cognitio falsa erit, quae non suo quodam modo ex illa fluxit. Vere autem sapiens erit, qui ad Dei ipsius cognitionem, *contemptis omnibus*, *quae mundi sunt*, pro viribus adspirat. Ipsa scilicet Patris Sapientia (Verbum) *iubet*, *ut omnes*, *qui eam mente concupiscunt*, *transeant cunctos rerum saecularium obices*, *et ad ipsam*, *dum licet*, *venire festinent*. (*Homil. I. in Eccles.* XXIV. 25., p. 158. 2. B.) Vera igitur hominis sapientia ex Anselmi mente non est nisi Dei cognitio. Hoc praeclare ipse ait in *Orat.* II.: *Abs te*, *Deus*, *sapere desipere est*; *te vero nosse est perfecte scire*. (Pag. 245. 1. D.) Itaque *requiescat in te*, *Deus meus*, *anima mea*, *contempletur te in mentis excessu*, *cantet laudes tuas iubilatione*, *et haec sit in hoc exilio meo consolatio mea*. Nam *qui tibi* (in laudem tuam) *non sapit*, *desipit*. (*Medit.* XIV. Cap. III. p. 228. 2. B.)

Quodsi autem haec est vera sapientia, ut Deum cognoscamus: ponitur, hominem *posse* cognoscere Deum. Nam *in vanum* finis ille homini propositus esset, si non *potestas* simul indita esset assequendi illum. Hanc autem inesse ho-

---

38) Cf. Ebersteinii lib. cit. p. 241. Tennemanni l. c. p. 145 — 147. Bossueti - Crameri *Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion*, Tom. V. Vol. II. p. 344 sqq.

mini, diserte affirmat noster in *Monol.* Cap. XXXII., ubi demonstrans, *summam sapientiam semper se ipsam in Verbo intelligere*, ita disserit: *Quomodo vel cogitari potest, quod summa sapientia se aliquando non intelligat, cum mens rationalis possit non solum suimet, sed et illius summae sapientiae reminisci et illam et se intelligere? Si enim mens humana nullam eius aut sui habere memomoriam aut intelligentiam posset: nequaquam se ab irrationalibus creaturis et illam ab omni creatura, secum sola tacite disputando, sicut nunc mens mea facit, discerneret.* (Pag. 16. 2. B.) Id ipsum affirmat loco supra laudato, ubi mentem rationalem dicit *speculum, in quo ipsa speculetur imaginem eius, quam facie ad faciem videre nequit.* (Cap. LXVII.) Nam *tanto altius*, inquit Cap. LXVI., *creatrix essentia cognoscitur, quanto per propinquiorem sibi creaturam indagatur. — Sicut itaque sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad eius investigationem assurgere valeat, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad eiusdem inventionem proficere queat. —* Quare *quanto studiosius ad se discendam intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit, et quanto se ipsam intueri negligit, tanto ab eius speculatione descendit.* (Pag. 24. 2. E. 25. 1. AB.) Posse igitur hominem Deum cognoscere, tum ex ipsa mentis natura, triuni Dei imaginem reddente, tum ex eo demonstratur, quod talis creatus sit homo, qui non solum se ab irrationalibus creaturis, sed et creatorem ab omni creatura discerneret. Si vero haec *potestas* homini et pro natura et pro fine suo tribuitur: necesse est, ut et singularis ei tribuatur *facultas* seu instrumentum (organon) cognoscendi Dei. Hoc autem *rationem* e nostri sententia esse, tum allati demonstrant loci, ubi *menti rationali* assignatur facultas cognoscendi Dei, tum alii multi. Ita in libro *de fide trin.* Cap. II. (p. 43. 1. A.) *ratio* dicitur *princeps et iudex omnium, quae sunt in homine*, et in tractatu *de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*, Quaest. III. Cap. XI. (p. 132. 2. A.), inter *vires, quibus utitur anima velut instrumentis ad usus congruos, primo* loco *ratio* com-

memoratur, *qua sicut suo instrumento utitur ad ratiocinandum*[39]).

At quum mera haec sit *facultas*, qua nonnisi *possit* homo cognoscere Deum: ipse, oportet, Deus, ut *vere* a creatura cognoscatur, se illi *cognoscendum praebeat*, h. e. *manifestet* (obiective) et eam *illuminet* (subiective). *Principium* ergo cognoscendi Dei est *ipse Dei spiritus*, rationali creaturae se cognoscendum praebens, et, ut praebitum accipiat, eam illuminans. Quodsi enim creatura, *quicquid est et habet, non a se, sed a solo Deo est et habet:* sequitur, *rationalem* creaturam, quae eo tantum rationalis (sapiens) est, quod Deum cognoscit, quaeque nullum *pretiosius* accepit, quam *intelligentiae Dei donum*, quicquid de Deo intelligat et cognoscat, non per se, sed *solum per Deum* sese ipsi manifestantem intelligere et cognoscere. Non ergo debet nisi Deo Dei cognitionem. *Nullus homo a se habet veritatem, quam docet, sed a Deo.* (Lib. I., *cur Deus homo*, Cap. IX. p. 78. 1. D.) Merito ergo Anselmus precatur: *Doce me quaerere te et ostende te quaerenti, quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas.* (*Prosl.* Cap. I. p. 30. 1. E.) *Aut potuit omnino* (anima) *aliquid intelligere de te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam?* (Ibid, Cap. XIV. p. 32. 2. E.) *Deus, lumen cordium te videntium et vita animarum te amantium et virtus cogitationum te quaerentium, — veni ad me, ut videam te, dilata mentem meam et attolle intuitum cordis mei, ut vel rapida cogitatione spiritus meus attingat te, aeternam sapientiam super omnia manentem.* (*Medit.* XIV. Cap. IV. p. 228. 2. D E.) Deo igitur se dare, gratiae se recludere oportet rationem, ut verae sapientiae particeps fiat.

Hoc autem modo qui *Deum per Deum* ratione cognoscit: *Dei* ipsius, *se per se* in Verbo suo aeterne cognoscentis, reddit *imaginem*. Nam Deum *per* Deum sic tantum cognoscit, ut ipsum *Verbum* imaginem sui in illo effingat.

---

39) *Dominetur carni anima, animae ratio, rationi gratia tua.* (*Medit.* XIV. Cap. IV. p. 228. 2. E.)

Mens itaque *rationalis*, si vas se exhibet gratiae Dei, *hanc per gratiam* illuminata, h. e. verae sapientiae particeps facta, ipsius *intelligentiae* Dei est speculum. *Fateor*, *Domine*, inquit Anselmus, *et gratias ago*, *quia* (quod) *creasti in me hanc imaginem tuam*, *ut tui memor sim*, *te cogitem*. (*Prosl.* Cap. I. p. 30. 1. E. 2. A.)

Jam vero omnis cognitio Dei et fontem habet, unde fluit, et finem, quo tendit, *amorem* Dei. *Quaeram te*, inquit noster, *desiderando*, *desiderem quaerendo*, *inveniam amando*, *amem inveniendo*. (Ibidem.) Sic a *cognitione ad dilectionem*, a *ratione* hominis ad *voluntatem*, a *sapientia* ad *iustitiam* convertimur. Nam *rationalis natura ideo rationalis est*, *ut discernat inter iustum et iniustum*, *inter bonum et malum*. Ad hoc autem *accepit potestatem discernendi*, *ut* – *summum bonum super omnia amaret et eligeret*, *non propter aliud*, *sed propter ipsum*. – *Ut igitur frustra non sit rationalis*, *simul ad hoc rationalis et iusta facta est*. (Lib. II., *cur Deus homo*, Cap. I. p. 86. 2. E. 87. 1. A.) Hoc modo Anselmus nos ad alteram deducit imaginis divinae partem:

β) iustitiam.

Ac tantam quidem hic nobis praebet materiam, ut brevem prius praemittere liceat rei conspectum, quam singula fusius explicemus momenta. Est autem nervus Anselmianae doctrinae ea iustitiae definitio, ut sit *rectitudo voluntatis propter se servata*. Tria huic insunt momenta. Primum enim *rectum* h. e. bonum velle dicitur iustitia; bonum vero seu rectum est id, quod *debet* velle homo; hoc autem id, quod *Deus* vult eum velle: *lex* divina; huic si se subdit voluntas, *obedit* Deo; est itaque per *obiectum* suum iustitia *obedientia erga Deum*. Alterum vero momentum est ipsa *volendi* forma; nam *voluntatis rectitudo* definitur iustitia; voluntatis vero natura est, ut *libera* sit, h. e. *sponte* velit, quod vult; sponte autem pro *vera* sua natura velle tantum potest, quod debet, i. e. rectum, bonum; est ergo iustitia, si ad *formam* attenderis, *libertas*. Tertium denique momentum est, quod rectum *propter hoc ipsum* velle dicitur iustitia, non igitur alia impelli ad volendum causa, quam

ipsius recti, h. e. divinae voluntatis, *amore*; est ergo iustitia, si *fontis* rationem habueris, *amor summi boni*, h. e. Dei. Plena itaque iustitiae notio haec, ut sit *libera per amorem erga Deum obedientia.* Hic autem amor et libera haec obedientia nonnisi per *gratiam*, h. e. Deum ipsum, in homine efficitur. Intentio scilicet voluntatis ad id, quod debet velle, non ab ipsa ita pendet, ut sola *per se* illud amplectatur, sed a Deo per gratiam eam attrahente. *Volendo* autem, quod accipit, amplectens, et nihil amplectendum accipiens, quam quod vera *ipsius* postulat natura, vere etiam per gratiam fit *libera*[40]. Hoc modo per *principium* suum, h. e. gratiam, libera et iusta voluntas humana imaginem refert eius, qui absoluta est, iustissima aeque ac liberrima, voluntas, h. e. Dei.

Totam igitur Anselmi doctrinam exponemus, si primum de *notione* iustitiae, deinde de *principio* eius, h. e. de gratia, denique de *imagine* divina agemus, quam illa per gratiam exprimit.

a) Ac *notio* quidem iustitiae sagacissime enucleatur a nostro in *dial. de verit.* Cap. XII.[41]). Postquam enim Cap. XI. illam proposuit *veritatis diffinitionem*, ut sit *rectitudo solâ mente perceptibilis:* nostri iam capitis sub initio discipulus, quocum magister colloquitur, de discrimine sciscitatur, quod *iustitiam* inter et *veritatem* sit. Videtur enim illi, quum *recte* (vere) pariter ac *iuste* esse dicatur, quod tale est, quale debet esse, *non aliud esse iustitia, quam rectitudo* (veritas). *In summa namque et simplici natura, quamvis non ideo sit recta et iusta, quia debeat ali-*

---

40) Quodsi quis miretur, *hoc loco* nos Anselmi de iustitia, libertate et gratia doctrinam exponere: teneat, quaeso, Scholasticos (et ipsum adhuc Petavium, *de theol. dogm.* T. III. p. 520 sqq.) nullibi alias totam illam materiam pertractare, quam *in loco de statu integritatis* (h. e. *iustitiae* originalis). Vid. Liebnerum p. 220. 395.

41) Anselmus ipse provocat ad hunc locum (quippe in quo *apertis rationibus* monstraverit, quid sit iustitia), tum in libro *de conc. virg. et original. pecc.* Cap. V. (p. 99. 2. B.), tum in libro *de concord. praescient. Dei* etc. Quaest. I. Cap. VI. (p. 126. 1. B.) Qu. III. Cap. II. (p. 128. 2. BC.) — Conferri potest de illo Tennemannus p. 149. 150.

quid, dubium tamen non est, idem esse rectitudinem (veritatem) *et iustitiam*. Hoc et ipse statim concedit magister: *Invicem sese diffiniunt veritas et rectitudo et iustitia: ut, qui unam earum noverit et alias nescierit, per notam ad ignotarum scientiam pertingere possit, immo qui noverit unam, alias nescire non possit.* Etenim haec est trium illarum notionum affinitas, ut et *iustitia* et *veritas* sit *rectitudo*, illa *practica*, haec *theoretica*. Quae igitur proxime sese offert iustitiae definitio, haec est, ut iustus sit, qui *facit, quod debet.* Jam vero lapis etiam *facit, quod debet*, cum a *superioribus inferiora petit*, neque est iustus. Ita igitur potius iustus est definiendus, ut is sit, qui *volens facit, quod debet*, seu *qui vult, quod debet.* Quoniam autem et animal *volens quodammodo facit, quod debet*, cum *appetitum suum sequitur*, nec tamen iustum est: non licet iustum dicere, nisi *qui scit, se debere velle, quod vult.* Nam *velle rectitudinem non valet, qui nescit eam*, seu, ut alio loco noster ait, *iustitia nec servari potest nec haberi non intellecta (de conc. virg.* Cap. VIII. p. 100. 1. E.). Rectitudo igitur voluntatis *non est nisi in rationali natura, quae sola rectitudinem percipit*[42]. Neque tamen iustitia est *rectitudo scientiae aut rectitudo actionis*[43], nam et *latro facit, quod scit se debere*, cum *ablatam cogitur reddere pecuniam*, sed *rectitudo voluntatis.* Attamen et haec definitio, ut scilicet iustus sit, qui vult, quod scit se debere velle, nondum sufficit. Nam et *scit, se debere velle, quod vult*, qui *cibat esurientem pauperem propter inanem gloriam.* Itaque *quemadmodum considerandum est, quid* (voluntas) *velit, ita videndum est, cur velit. Quippe non magis recta debet esse, volendo quod debet, quam volendo, propter quod debet. Apertum* autem, *quia* (quod), *sicut volendum est unicuique, quod de-*

42) *Non est ulla natura debitrix iustitiae, nisi rationalis, sicut ulla natura susceptibilis est iustitiae, praeter rationalem. (De conc. virg.* III. p. 98. 2. A.)

43) *Nullam actionem per se iniustam dici, sed propter iniustam voluntatem*, ostendit noster in lib. cit. Cap. IV. (p. 98. 2. E. 99. 1. A.)

bet, ita volendum est ideo, quia debet: ut iusta sit eius voluntas. Justus igitur is est, qui, *cum vult, quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, quam propter ipsam rectitudinem*, et ipsa iustitia nihil aliud, quam *rectitudo voluntatis propter se servata.* – *Quia autem servata dicitur, forte dicet aliquis: Si rectitudo voluntatis, nonnisi cum servatur, dicenda est iustitia, non mox, ut habetur, est iustitia, nec accipimus iustitiam, cum illam accipimus, sed nos servando facimus eam iustitiam esse.* Hoc Anselmus ita refutat: *Simul accipimus illam et velle et habere; non enim illam habemus, nisi volendo, et si eam volumus, hoc ipso eam habemus. Sicut autem illam simul habemus et volumus, ita illam simul volumus et servamus.* — *Quoniam ergo eodem tempore contingit nobis illam et velle et habere, nec diverso tempore in nobis sunt et velle et servare eam: ex necessitate simul accipimus et habere illam et servare.* — *Quare a quo simul accipimus et habere et velle et servare voluntatis rectitudinem, ab illo accipimus iustitiam, et mox, ut habemus et volumus eandem rectitudinem voluntatis, iustitia dicenda est.* (Pag. 113. 2. C. — 114. 2. D.)

Subtilis haec disputatio docet, tria momenta constituere notionem iustitiae: cognitum *(intellectum, scitum)* rectum seu bonum, liberam eiusdem voluntatem et sinceritatem impulsus ad volendum. Nam si iustitia definitur *rectitudo voluntatis propter se servata:* ponitur, volentem scire, quod *debeat* velle, recti ergo seu boni habere cognitionem; hoc autem rectum *velle* h. e. conscie et libere in se admittere tanquam id, quo dirigatur; idem tamen nonnisi *propter* se ipsum velle, h. e. nullâ aliâ causâ, quam quià rectum seu bonum est, ad volendum illud impelli. Rectum igitur seu bonum est *id, quod* iustus vult *(obiectum* iustitiae); voluntas vero instrumentum (organon), quo illud vult *(forma* iustitiae); *impellens* denique *causa*, seu hoc, *propter quod* illud vult, ipsius obiecti normalis auctoritas a subiecto agnita. Seu: obiectum iustitiae est id, quod debet velle homo: *lex divina*; forma iustitiae, h. e. modus, quo illud vult, *libertas*; impulsus denique legis divinitas libere agnita, h. e. *amor Dei.*

Haec tria momenta se invicem ita illustrant, ut, singulorum demum vi perspecta, ipsius quoque notionis vis appareat. Liceat ergo nunc singula accuratius pertractare.

1) Ac primum quidem quod attinet: *id*, *quod* debet velle homo, ut iustus sit, non est aliud, quam quod *Deus vult illum velle*, rectum igitur seu bonum, quod iustitiae diximus obiectum, *lex divina.* Id clare indicat noster hoc modo: *Nulla est iusta voluntas*, *nisi quae vult*, *quod Deus vult eam velle.* — *Servare itaque rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*, *est unicuique eam servanti velle*, *quod Deus vult illum velle.* (*Dial. de liber. arbitr.* Cap. VIII. p. 120. 2. E. 121. 1. A.) Nam Deus est *solus finis*, *quem in omni cogitatu actuque suo per amorem debet intendere homo.* (*Monol.* Cap. LXXVI. p. 27. 1. D.) Deus scilicet is, *in quo est omne bonum*, *immo qui est omne et unum totum et solum bonum.* (*Prosl.* Cap. XXIII. p. 34. 2. A.) Quare *id solum iustum est*, *quod* (tu) *vis* (domine). (Ibid. Cap. XI. p. 32. 1. E.) *Dei* ergo h. e. *absoluta voluntas* constituit ex Anselmi sententia *bonum* seu *rectum.* Nam summum *est ipsa* bonum. Recte igitur seu bene, iuste, vult homo, cum vult, quod Dei praecipit *lex.* Nam haec est *absolutae* illius *voluntatis manifestatio.* Velle autem et exsequi legem divinam non potest homo, nisi *cognitam* habeat, *sciat.* Oportet ergo *ratio* prius doceat, *quid* lex imperet, quam ipsa voluntas hoc velle possit. *Rationi* scilicet Deus, dum *se* manifestat, simul et *voluntatem* suam h. e. legem ut *cognoscat*, tribuit. Rationalis igitur Dei per Deum cognitio suppeditat voluntati obiectum, quod amplectatur. Quare *iustitiam*, *quam lex iubet*, *et legem Dei dicit* (Apostolus *Rom.* VII. 22.), *quia a Deo est*, *et legem mentis*, *quia per mentem intelligitur.* (*De conc. virg.* Cap. IV. p. 98. 2. E.) Dei ergo per rationem cognita voluntas *obiectum* est iustitiae.

Ipsa vero iustitia hoc per *obiectum* suum est *obedientia*, h. e. voluntatis humanae sub Dei voluntatem subiectio. Id indicat noster in Lib. I., *cur Deus homo*, Cap. XI. Postquam enim *peccare* dixit esse *Deo non reddere debitum*, quaerit Boso (quocum disputantem se fingit): *Quod est*

debitum, quod Deo debemus? et respondet Anselmus: *Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei*; nam *haec est iustitia sive rectitudo voluntatis, quae iustos facit sive rectos corde, id est, voluntate; hic est solus et totus honor, quem debemus Deo et quem a nobis exigit Deus. Sola namque talis voluntas opera facit placita Deo, cum potest operari, et cum non potest, ipsa sola per se placet, quia nullum opus sine illa placet.* (Pag. 79. 1. E. 2. A.) *Deberi* h. e. iure exigi hanc obedientiam, monstrat Cap. XX. sic: *In obedientia quid das Deo, quod non debes: cui iubenti totum, quod es et quod habes et quod potes, debes?* (Pag. 84. 2. A.) Item in *Homil.* VI.: *Justitia dat unicuique, quod suum est, et Dei est humana natura, ut eius voluntati deserviat, ideoque iuste agit omnis homo, qui obtemperat Deo.* (Pag. 171. 1. A.) Justitia igitur *ex debito* est obedientia, quia rationalis creatura, quicquid est et habet, in Dei *honorem*, h. e. eo fine accepit, ut gloriam creatoris manifestet. Nullum igitur aliud habet, quod ex debito praestet, officium, quam ut, Dei voluntatem exsequens, *maiestatem summi legislatoris honoret.* Totam ergo se vas praebere debet auctoritati legis, et nulli alii rei studere, quam obedientiae.

Haec autem obedientia, quamquam Deo debetur, h. e. iure exigitur, non tamen talem ingerit homini *necessitatem*, quae eum *cogat*, ut *non possit non*, quod Deus praecipit, velle. Immo potius

2) *forma* iustitiae, h. e. *modus*, *quo* eam peragi vult Deus, est ipsa *libertas*. Nam si *velle* iubetur homo, quod exigit lex: necesse est, sic illud eum debere, ut et ipsius ponatur *voluntas*, h. e. *libera spontaneitas*. Quantumvis igitur *obiectum* iustitiae postulet obedientiam: non tamen voluntatis, h. e. libertatis, excluditur *forma*. Haec autem forma nunc est accuratius consideranda.

Ac de *voluntate* quidem primarius locus exstat in tract. *de concord. praescient. Dei* etc. Quaest. III. Cap. XI.[44])

44) Conferri etiam potest *liber de volunt.* (p. 116 sq.), item *liber de conc. virg.* etc. Cap. IV. (p. 98. 2. BC.)

Ibi haec profert Anselmus: *Sicut habemus in corpore membra et quinque sensus, singula ad suos usus apta, quibus quasi instrumentis utimur: — ita et anima habet in se quasdam vires, quibus utitur velut instrumentis ad usus congruos. Est namque ratio in anima, qua suo instrumento utitur ad ratiocinandum, et voluntas, qua utitur ad volendum. — Quoniam ergo singula instrumenta habent et hoc, quod sunt, et aptitudines suas et suos usus: discernamus in voluntate — instrumentum et aptitudines eius, et usum eius: quas aptitudines in voluntate possumus nominare affectiones. — Instrumentum volendi est vis illa animae, qua utimur ad volendum. — Affectio instrumenti est, qua sic afficitur* (affectum est) *ipsum instrumentum ad volendum aliquid, etiam quando illud, quod vult, non cogitat* (meditando sibi proponit), *ut, si venerit in memoriam, aut statim, aut suo tempore illud velit. — Usus vero eiusdem instrumenti est, quem non habemus, nisi cum cogitamus rem, quam volumus. — Voluntas, quae instrumentum est, una sola est; — voluntas vero, qua instrumentum illud afficitur, duplex est. Nam — duas habet aptitudines, — quarum una est ad volendum commoditatem, altera ad volendum rectitudinem.* (Pag. 132. 2. 133. 1.) *Ex his duabus affectionibus — descendit omne meritum hominis, sive bonum, sive malum. — Illa, quae est ad volendum rectitudinem, — omnis meriti boni mater est; haec enim favet spiritui concupiscenti adversus carnem, et condelectatur legi Dei secundum interiorem hominem, id est, secundum eundem spiritum. — Illa vero voluntas, quae est ad volendum commodum, non semper mala est, sed quando consentit carni concupiscenti adversus spiritum.* (Cap. XII. p. 133. 2. B—D.)

Voluntas igitur ex Anselmi mente est 1) *facultas*, potestas *(vis, instrumentum)* volendi; 2) *directio (affectio, aptitudo)* volendi, *intentio* ad certum quoddam obiectum; 3) *actus (usus)* volendi, seu ipsa *volitio*, ut seriores Scholastici aiunt. Ac si de *iustitia* agitur, non in censum veniunt singuli actus (necessario ex affectione voluntatis fluentes), sed et facultas illa et affectio haec voluntatis. Quodsi enim

voluntatis rectitudo dicitur iustitia: et *formalis* illa intelligitur voluntas, quae est *instrumentum volendi*, et *affecta haec* h. e. ad certum quoddam obiectum volendum intenta voluntas. Hoc obiectum aut est *commodum* (iucundum) aut *rectum* (bonum, iustum). *Voluntas* ergo ista, cuius rectitudo dicitur iustitia, ea est *voluntatis formalis affectio*, qua ad *legem Dei secundum interiorem hominem*, h. e. ad id, quod Deus per rationem *(spiritum)* praecipit, ergo ad id, quod *debet*, intendit.

Legimus autem, hanc intentionem servatam *imputari* homini tanquam *meritum*. Hoc necessario postulat, ut et *deserendi* eandem habeat *potestatem*. Nam si deserere eam *non posset*, ex *necessitate* eam servaret, non igitur *sponte* nec *suo merito*. Competat ergo necesse est voluntati (formali) *potestas volendi* et *non volendi* hoc, quod *debet*. Alias enim non *sponte*, h. e. *nulla cogente necessitate*, vellet, quod vult. *Ipsa* potius vult, quod vult. Hoc itaque primum intelligitur, si *libera* praedicatur voluntas, quod nihil ita vult, ut *non possit non* illud velle, h. e. ex *necessitate* velit, immo potius sic, ut *possit* illud et *non* velle. *Negativam* hanc libertatis potestatem contendit noster in eiusdem tract., Quaest. I., ubi diserte affirmat, eam ad *ipsam voluntatis naturam* pertinere: *Ex libertate fit, quod fit ex voluntate.* (Cap. II. p. 123. 2. C.) Nam *quoniam* — *Deus vult hominis voluntatem nulla cogi vel prohiberi necessitate ad volendum vel ad non volendum*: — *necesse est, voluntatem esse liberam.* — *Nec necessitate operatur eadem voluntas, quia, si non vellet sponte, non operaretur.* — *Opus* (ergo) *voluntatis* — *voluntarium sive spontaneum est.* (Cap. III. p. 124. 2. B C.) Ipsa igitur voluntatis (formalis) notio ex Anselmi mente requirit, ut, quicquid velit, non ex necessitate velit, immo libere, h. e. sponte.[45]).

Exserit se negativa illa libertas eo, quod homo, pro *duplici* sua natura, *et* coeco *appetituum* carnalium imperio

45) Vix ergo intelligi potest, quo iure Anselmo *negatio* liberi arbitrii exprobretur. (Vid. supra Not. 4.)

et rationali *legis* divinae auctoritati volendo se subdere *potest.* Hoc et ipsum affirmat Anselmus in *Medit.* XIX. Cap. VI, ubi post supra laudata verba sic pergit: *Est vero inter has duas naturas, ex quibus homo constat, voluntas quasi media habens liberum arbitrium. Quo libero arbitrio si se iunxerit cum anima* (spiritu, ratione), *quae naturaliter tendit ad superiora: tunc anima et voluntas — carnem sursum ad excelsa secum elevant, — ut iam amplius non sit inter carnem et animam ulla repugnantia, sed semper idem amor eademque voluntas. Si vero eodem libero arbitrio se iunxerit desideriis carnis, quae quasi naturaliter ad infima tendit: tunc voluntas male utens libéro arbitrio et caro animam — ad inferiora trahunt, et peccata hominis totum ipsum hominem — in perditionem mergunt, ut iam amplius non habeat nisi malum, vel quod patiatur nisi tormentum.* (Pag. 238. 2. E. 239. 1. A.) Clarius vix enuntiari potest negativum et bonum et malum volendi arbitrium. Bonum scilicet est, quod spiritualis praecipit legis divinae per rationem auctoritas; malum, quod contra hanc auctoritatem exigit carnis imperium. *Potest* iam voluntas, inter utrumque constituta, et legem divinam et carnis imperium exsequi. Utrumcunque vero eligat, non est alii imputandum, quam *ipsius voluntatis* ad alterutrum intentioni. Hoc, quantum ad inferiora, diserte contendit Anselmus in libri *de conc. virg.* Cap. IV: *Nec ipsi appetitus (quos Apostolus (Rom.* VII.) *carnem vocat, quae concupiscit adversus spiritum, et legem peccati, quae est in membris, repugnantem legi mentis) iusti vel iniusti sunt, per se considerati. Non enim hominem iustum faciunt vel iniustum sentientem; sed iniustum tantum voluntate, cum non debet, consentientem. — Si enim per se iniusti essent, quoties illis consentiretur, iniustum facerent. Sed quando bruta animalia illis consentiunt, non dicuntur iniusta. — Quare non est in eorum essentiâ ulla iniustitia, sed in voluntate rationali illos inordinate sequente. Cum enim illis resistit voluntas, condelectando legi Dei secundum interiorem hominem, tunc est iusta voluntas.* (Pag. 98. 2. CD.) Docemur et hoc loco, nonnisi *rationali voluntati* et iusti-

tiam et iniustitiam esse imputandam, quia in eius *arbitrio* potestas sit *et* resistendi *et* indulgendi carnis libidinibus. Vix ergo negari potest, Anselmum agnoscere negativam illam arbitrii libertatem, qua et velle et non velle potest, quod debet.

Quodsi tamen ipse eum liberi arbitrii usum, quando non vult homo, quod debet velle, sed servum se exhibet carnis instinctui, *Medit.* XIX. l. c. *malum* appellat usum: indicat, hunc non e *vera* eius prodire natura, sed falsum tantum (h. e perversum) esse *ab*usum. Ita ad *positivam* libertatis notionem seu ad *veram* eius naturam investigandam deducimur. Classicum ergo nunc adeamus Anselmi *de liber. arbitr. dialogum* [46]. Ibi primo statim Capite discipulus negativam illam (hactenus a nobis tractatam) proponit definitionem, ut libertas sit *potentia peccandi et non peccandi*, h. e. volendi et non volendi hoc, quod debet velle voluntas. Hanc autem magister nequaquam approbat. Nam primum alienam dicit *peccandi potestatem* a *Dei* et *bonorum Angelorum* libertate. Deinde vero demonstrat, eandem, cum *addita voluntati minuat eius libertatem, et, si dematur, augeat, nec* (veram) *libertatem esse, nec partem libertatis.* Quia enim *qui sic habet, quod decet et quod expedit, ut hoc amittere non queat, liberior est, quam ille, qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere, et ad hoc, quod dedecet et non expedit, valeat adduci:* utique *liberior est voluntas, quae a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quae illam potest deserere.* (Pag. 117. 1. A—C. 2. A.) Remota hoc modo negativa illa definitione, transit Cap. II. ad obiectionem quandam refutandam, a discipulo inde repetitam, quod, si homo per liberum arbitrium non peccaverit, utique ex *necessitate* eum peccasse statuendum sit. Hanc difficultatem Anselmus ita tollit: *Peccavit* sane homo *per arbitrium suum, quod erat liberum*, i. e. *nulla alia re cogi poterat ad peccandum*, ergo *sponte*, *sed non per hoc, unde* (vere) *liberum erat, id est, per potestatem, qua*

46) Ad hunc ipse provocat in tract. *de concord. praesc. Dei* etc. Quaest. I. Cap VI. (p. 126. 1. BC. 2. AB.)



poterat non peccare, h. e. *per negativam quidem arbitrii potestatem. non autem per veram eius libertatem.* (Pag. 117. 2. BC. 118. 1. A.) Hinc iam propius ad rem ipsam accedit Cap. III. Quaerit scilicet: *Ad quid homo* (primitus) *habuit libertatem arbitrii? an ad assequendum, quod vellet, an ad volendum, quod deberet?* Si autem ad volendum, quod deberet, utique *ad rectitudinem voluntatis* eam habuit. *An* vero *ad capiendum eam* (rectitudinem voluntatis) *sine datore, cum illam nondum haberet; an ad accipiendum nondum habitam, si daretur, ut haberet; an ad deserendum, quam acceperat, et per se resumendum desertam; an ad semper servandum acceptam?* Primum statui nequit, *quoniam nihil habere potuit* (homo), *quod non accepit*; alterum non, *quia non est credendum, eum* (primitus) *factum sine recta voluntate, quamvis non negandum sit, eum habuisse libertatem recipiendi eandem rectitudinem, si eam desereret, et ab ipso primo datore illi redderetur;* tertium non, *quia deserere voluntatis rectitudinem est peccare, ad hoc autem illa data est, ut nunquam desereretur, ipsa namque potestas resumendi desertam generaret negligentiam servandi habitam. Quapropter restat, libertatem arbitrii datam esse rationali naturae ad servandam acceptam rectitudinem voluntatis*, et quidem *propter ipsam rectitudinem*, quia alioqnin *non valeret ad iustitiam,* quam constat esse *rectitudinem voluntatis propter se servatam. Ergo quoniam omnis libertas est potestas: illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*, et *liberum arbitrium non aliud, quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.* (Pag. 118. 1. C—E. 2. AB.) Duo igitur constituunt libertatem arbitrii: *ratio, qua rectitudinem valemus cognoscere, et voluntas. qua illam tenere possumus.* (Cap. IV. p. 119. 1. B.) *Rationalis* itaque solummodo *voluntas libera* est, h. e. volendi *recti* potens [47]).

47) Cf. Ebersteinii lib. c. p. 222.

Tota haec expositio docet, Anselmum bene distinguere inter *negativam* voluntatis libertatem, quae est potestas *non* volendi hoc, quod debet velle, et *positivam* eius libertatem, quae est potestas nonnisi *hoc, quod debet*, volendi, ac *veram* quidem libertatem non negativum illud dicere arbitrium, sed positivam hanc spontaneitatem, qua rationali legis divinae auctoritati vas se exhibet voluntas. Nunc demum intelligitur, cur supra ex Anselmi sententia *liberam* voluntatem dixerimus iustitiae *formam*. Nam si iustitia est *rectitudo voluntatis propter se servata*, liberum arbitrium vero *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem:* liquet, obiectum libertatis esse iustitiam, et formam iustitiae libertatem, seu *hoc*, *quod* servet vere libera voluntas, esse rectitudinem, et *modum*, *quo* servetur rectitudo, esse liberam voluntatis spontaneitatem. Intimum hoc modo apparet iustitiae et libertatis vinculum. *Non enim habet iustitiam, qui eam non servat libera voluntate* (Tractat. *de concord. praesc. Dei* etc. Quaest. II. Cap. III. p. 127. 2. D.), et libera non est voluntas, quae non servat iustitiam. Alterutra alteram postulat. Ipsa scilicet iustitia, formae, qua servatur, habita ratione, libertas, et libertas, obiecti, quod servat, habita ratione, iustitia esse cognoscitur. Quum autem hoc obiectum id ipsum sit, quod Deus vult hominem velle, h. e. quod lex divina per *spiritum* praecipit: apparet, ipsam etiam legem postulare libertatem, seu *Deum ipsum* velle hominem *liberum* esse. Anselmus hoc (negative) sic exprimit, ut Deum, *quum totam quidem substantiam, quam de nihilo fecit, possit redigere in nihilum, tamen a voluntate libera rectitudinem non valere separare* contendat. Ita scilicet argumentatur: *Si Deus separat rectitudinem illam, aut volens facit hoc aut nolens. Nolens non potest. Ergo volens facit. — Hoc autem nihil aliud, quum non vult hominem velle, quod vult eum velle. Nihil consequentius et nihil impossibilius.* (*Dial. de liber. arbitr.* Cap. VIII. p. 120. 2. E. 121. 1. A. Cf. *Tract. de concord. praescient. Dei* Quaest. I. Cap. VI. p. 126. 1. CD.) Hoc positive expressum id sibi vult: In ipsa lege inest necessitas, ut libere tantum servari possit. Quum enim ipsa lex *voluntas* (ob-

iectiva) sit et *voluntati* tantum (subiectivae) ad *volendum* proposita: non potest alio modo, quam *volendo* servari. Ipse igitur Deus legem pro sua natura nonnisi *volendo* servari velle potest. Hoc autem modo *libere* eam servari vult. Nam *legis* exsequendae potestas est ipsa voluntatis *libertas*. Quodsi vero ipsius Dei voluntate libertas ponitur: *nihil* profecto *liberius*, *recta voluntate*, est praedicandum. (*De liber. arbitr.* Cap. IX. p. 121. 1. C.)

Ut iam longam nostram disputationem paucis comprehendamus: *forma* iustitiae est *voluntas* (in universum) eo sensu, quod ab *ipsa volendi* ad hoc, quod debet, *intentione* iustitia pendet. *Libera* haec est intentio primum (*negative*) eo sensu, quod et ad hoc, quod *non* debet, se dirigere *potest* voluntas, non igitur ad hoc, quod debet, volendum *cogitur*; deinde (*positive*) eo sensu, quod pro *vera* (rationali) sua natura nonnisi hoc, quod *debet*, velle potest, *ipsa* igitur sponte ad *rectum* tendit. Est ergo iustitiae forma non tam voluntas in universum, quam *libera* potius voluntas, *et negative*, quia volendi ad rectum intentio non aliena efficitur necessitate, et *positive*, quia ipsius rationalis voluntatis spontanea nititur potestate. Ac *vera* quidem iustitiae forma est *positiva* haec voluntatis libertas.

Quodsi ergo iustitia per *obiectum* suum est *obedientia:* per *formam* suam est *libera* obedientia. Hoc et ipsa postulat obedientiae notio. Nam si obedientia est ea voluntatis humanae affectio, qua se per Dei voluntatem dirigi patitur: per ipsum hoc *pati* libertas postulatur. *Voluntas* scilicet sic tantum dirigi potest, ut *ipsa* se dirigi *velit*, h. e. sponte ad id, quo dirigitur, tendat. Obediens ergo si per legem dirigitur, ipsa per illam dirigi *vult*, h. e. sponte se Deo subdit. Non minus autem libertas obedientiam postulat. Nam quum *vera* voluntas ad *rectum* tendat et nonnisi *rectum* volendo se *liberam* manifestet, hoc rectum vero id ipsum sit, quod Deus vult illam velle: libertas pro vera sua natura auctoritatem legis agnoscit, h. e. Deo obedit. Sive ergo ad *modum*, *quo* praestatur obedientia, sive ad *id*, *quod* vult libertas, respicias: utique concedas oportet, falsam esse *et* libertatem, quae non *legi* obedit, *et* obedientiam, quae non *libere*

illam exsequitur. Immo potius *tunc est vera et simplex obedientia*, *cum rationalis natura non necessitate, sed sponte servat voluntatem a Deo acceptam* (Lib. I., *cur Deus homo,* Cap. X. p. 78. 2. D.), et *haec — perfecta et liberrima humanae naturae obedientia, cum voluntatem suam liberam sponte voluntati Dei subdit, et cum acceptam bonam voluntatem sine omni exactione, spontanea libertate, opere perficit (Medit.* XI. p. 222. 2. C.).

3) Libera autem erga Deum obedientia quem habet alium fontem, quam *amorem Dei?* seu iustitia, si est *recti propter hoc ipsum voluntas,* unde nascitur, nisi ex *amore summi boni?*

Hunc enim *impulsum* et *obiectum* postulat et *forma* iustitiae. Nam si obiectum eius est Dei voluntas, forma vero hominis libertas: non potest alius esse iustitiae fons, quam *libera divinae auctoritatis agnitio,* h. e. amor Dei. Cur enim legi se subdit homo, nisi quia *Dei* est voluntas? Quo autem alio modo voluntatem suam vult Deus hominem exsequi, quam *libere?* Non igitur vere eam amplectitur homo, nisi libere absolutam Dei auctoritatem agnoscit, sibi renunciat, illi se totum dedit, h. e. Deum sincere *amat.* Est ergo iustitia, si ad *fontem* recurris, intima illa hominis cum Deo communio spiritualis, quae ad voluntatis affectionem relata amor dicitur. Hoc et per ipsam Anselmianam iustitiae definitionem postulatur. Si enim *rectitudo voluntatis propter ipsam rectitudinem* dicitur iustitia: nullâ aliâ causâ statuitur iusta voluntas ad rectum volendum moveri, quam *quia* hoc rectum esse scit, h. e. a *Deo* sibi praeceptum. Id igitur, quod iustum impellit, ut hoc, quod debet, velit, est ipsa legis *divinitas* (obiective), et intima sui cum illa concordia (subiective), h. e. dilectio Dei ut summi et unici boni. Hic autem *fons* iustitiae simul est *finis,* quo tendit. Nam *ad hoc se factam* scit iusta voluntas, *ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum, immo ut nihil amet, nisi illam aut propter illam, quia illa est bona per se, et nihil aliud est bonum, nisi per illam. (Monol.* Cap. LXVIII. p. 25. 1. E.

2. A.) Quare *hoc iustissimum et omnino rationabile, ut te* (Deus) *super omnia — debeamus diligere, quia tu nos, antequam essemus, dilexisti, diligens creasti, creatos ad notitiam sanctissimi nominis tui adducere curasti. (Medit.* XXVIII. p. 267. 1. C.) Non ergo radix solum, sed et cacumen iustitiae amor est Dei.

Ac tota sic notionis copia exhausta, semel adhuc sententiarum Anselmi concatenationem pulcherrimam contemplantes, plenam eius de iustitiae natura doctrinam his possumus adumbrare lineamentis:

> Justitia est *rectitudo voluntatis propter se servata.*
>
> Est ergo 1) *recti* voluntas et hoc per *obiectum* suum, quod est *Dei voluntas*, per *spiritum* se manifestans, *obedientia* erga Deum.
>
> Est vero 2) *voluntas* recti et hanc per *formam* suam, quae est *rationalis* voluntatis *spontaneitas*, *libertas.*
>
> Est denique 3) recti *propter hoc ipsum* voluntas et hunc per *impulsum* suum, qui est *libera auctoritatis divinae agnitio*, *amor Dei.*
>
> Perfecta itaque iustitia: *libera per amorem erga Deum obedientia.*

Hic autem voluntati propositus *finis* in ipsa quidem rationalis voluntatis natura habet *facultatem* sibi respondentem, non autem ita potentem, ut sola *per* se illum assequi h. e. vere iusta fieri valeat. Oritur ergo quaestio

b) de *principio* iustitiae, h. e. de eo, *per quod* humana voluntas accipiat, ut vere iusta sit. Quamvis enim *potestas* volendi rectum insit humanae naturae, id quod finis postulat illi a Deo propositus: non tamen illa potestas plus est quam potestas, h. e. necessaria quidem ad assequendum finem conditio (subiectiva), nondum autem *ipsa* eius *realitas. Potest* quidem homo, nam *debet*, iustus esse; sed per id ipsum, quod potest et debet, nondum revera iustus *est.* Hoc igitur unde accipiat, quaeritur, ubi de *principio* iustitiae agitur.

Quodsi autem Anselmo concessimus, solam *Dei* voluntatem *per se bonam esse, et nihil aliud bonum, nisi per illam:* concedamus etiam oportet, non aliunde accipere ho-

minem, ut vere bonum velit, h. e. iustus sit, quam *a solo Deo*; *gratiam* igitur solam dare, ut libere per amorem homo velit, quod debet, i. e. *iustitiae* esse *principium*.

Hoc Anselmus in saepe laudati tractatus *de concord. praesc. Dei* Quaest. III. Cap. III. sic ostendit: *Dubium utique non est, quia* (quod) *voluntas non vult recte, nisi quia recta est.* Non enim *ideo est recta, quia vult recte, sed recte vult, quoniam est recta. Cum autem vult hanc rectitudinem, procul dubio recte vult; non ergo vult rectitudinem, nisi quia recta est; idem autem est voluntati rectam esse et rectitudinem habere. Palam igitur est, quia* (quod) *non vult rectitudinem, nisi quia rectitudinem habet,* — seu *nullam ea potest velle rectitudinem, si non habet rectitudinem, qua illam velit. Consideremus nunc, utrum aliquis, hanc rectitudinem non habens, eam aliquo modo a se habere possit. Utique a se illam habere nequit, nisi aut volendo aut non volendo. Volendo quidem nullus valet eam per se adipisci, quia nequit eam velle, nisi illam habeat. Quod autem aliquis, non habens rectitudinem voluntatis, illam valeat per se non volendo assequi, mens nullius accipit. Nullo igitur modo potest eam creatura habere a se. Sed neque creatura valet eam habere ab alia creatura. Sicut namque creatura nequit creaturam salvare, ita non potest illi dare, per quod debeat salvari. Sequitur itaque, quia* (quod) *nulla creatura rectitudinem habet, quam dixi, voluntatis, nisi per gratiam.* — Gratia ergo sola potest *hominem salvare, dando voluntati rectitudinem, quam servet per liberum arbitrium.* (Pag. 128. 2. E. 129. 1. AB.) Sed etiam, *ut servet, quod accepit, adiuvat gratia liberum arbitrium.* Id ostenditur Cap. IV. sic: *Nemo — servat rectitudinem hanc acceptam, nisi volendo; velle autem illam aliquis nequit, nisi habendo; habere vero illam nullatenus valet, nisi per gratiam. Sicut ergo illam nullus accipit, nisi gratia praeveniente: ita nullus eam servat, nisi eadem gratia subsequente.* (Pag. 129. 1. D.)

Tota haec argumentatio nititur ea sententia, quod voluntas *recte velle non possit, nisi iam recta sit.* Hoc nihil

aliud sibi vult, quam quod omnis recti voluntas (realis, actualis) a primitiva quadam voluntatis (formalis, potentialis) *affectione* procedit, qua ad rectum volendum convertitur; rectum ergo propterea tantum vere (*κατ' ἐνέργειαν*) vult, quod *recta*, h. e. ad rectum volendum *affecta*, conversa est. Iam autem omnis affectio (*aptitudo*) voluntatis, qua ad aliquid tendit, aliquid vere vult, non est ipsi voluntati tanquam *instrumento* (formae) volendi ita propria, ut *per* se eam habeat, sed ab *obiecti* potius pendet, ad quod tendit, attrahente vi, sic voluntatem, quae est *instrumentum*, afficiente, ut *per hanc affectionem* eo tendat. Si ergo ad rectum sive bonum, h. e. Deum, tendit, non aliunde illud habet, quam ab ipso Deo, voluntatem ad se attrahente. Non *a se* habet illam affectionem, quia *per se* non est nisi *potestas* volendi; ipse autem potestatis *usus*, h. e. ipsum velle, postulat *instrumenti ad volendum affectionem*, quae, ut *affectio*, non se ipsam, immo *afficientem causam* habet principium. Eam vero affectionem, qua ad bonum tendit, h. e. recte vult, non *ab alia* habet *creaturâ*, quoniam creatura, ut creatura, nihil, nedum rectum et bonum, a se ipsa et per se ipsam tenet. Non igitur illam, nisi ab eo, *in quo est omne bonum, immo qui est omne et unum totum et solum bonum*, h. e. *a Deo*, accipit. Ea iam efficacia Dei, qua humanam voluntatem ita afficit, ut ad se, h. e. summum bonum, tendat, est *gratia*. Non ergo aliud est iustitiae hominis *principium*, quam *gratia Dei*, quae non primitus tantum voluntatem afficit, sic ut haec postea *per se ipsam* recte velit, sed continuo, veluti magnes spiritualis, operatur voluntatem ad se attrahens. Aeque ergo est *praeveniens* ac *subsequens*.

Hoc autem cum Anselmo ponentes, nonne *liberum* tollimus *arbitrium?* Non puto. Nam si iustitiam efficit gratia, ita haud dubie eam efficit, ut *det voluntatem recti*. Quod igitur dat, est ipsum *velle*, seu, ut Anselmus prius dixerat, *simul accipimus et habemus; non enim illam habemus, nisi volendo, et si eam volumus, hoc ipso eam habemus*. Itaque, cum *gratia* operatur, afficiendo voluntatem, simul et *voluntas* operatur, affectionem

suscipiendo, gratiae se dando. Hoc autem nisi *volens* facere non potest. Gratia igitur Dei *vim non infert libero arbitrio* (*Homil.* XVI. p. 189. 2. D.), sed, ut *volendo* h. e. *sponte* accipiatur et servetur, ipsa dat. Quare *cum dicit Dominus* (Jo. V.): *sine me nihil potestis facere*, *non ait: nihil valet vobis vestrum liberum arbitrium*, *sed: nihil potest sine mea gratia.* Immo *Deus homini, cum dat rectitudinem, dat etiam potestatem servandi et utendi*, h. e. recipiendi et tenendi (suum faciendi, appropriandi) acceptum. (*De concord. praesc.* Cap. V. p. 129. 2. CD.) Quoniam ergo gratia eo, quod dat *voluntatem* recti, ipsum *velle* excitat ad *volendum* rectum: non tollitur, sed ponitur per eam *formalis* illa libertas, quae est ipsius *voluntatis* natura. Sed et *obiectum*, quod, ut velit voluntas, per gratiam datur, considerantes oportet fateri, non tantum non opprimi, sed potius *effici* per gratiam *libertatem.* Nam si nonnisi hoc, quod debet, volendo *vere* libera fit voluntas: ubi datur illud velle, *libertas* datur. *Ipsa* igitur *gratia* et *nonnisi* gratia *liberat* voluntatem. Efficit enim, ut haec velit, quo fiat libera. Sive ergo ad *formam* volendi, qua suscipitur gratia, sive ad *hoc*, *quod*, ut velit voluntas, gratia efficit, respicias: utique liberam dices ipsam per gratiam voluntatem.

Aeque igitur contendendum est: *ipsam voluntatem iustam* velle, quod vult, ac nihil eam *per se*, sed solam per gratiam, h. e. *Deum* volentem, velle. Utrumque Anselmus ita coniungit, ut in *tractu divino*, cum *det voluntatem recti*, *nullam intelligi* dicat *violentiae necessitatem*, *sed acceptae bonae voluntatis spontaneam et amatam tenacitatem.* (Lib. I. *cur Deus homo*, Cap. X. p. 78. 2. C.)

Inventa iam a) *notione* et cognito b) *principio* iustitiae: restat, ut, ad nostram materiam reversi exponamus,

c) quomodo *iustitiâ* suâ homo reddat *imaginem Dei.* Hoc noster in *Medit.* XIX Cap. V. his indicat verbis: *Sicut Deus voluntate bonus est, sic homo ad eius similitudinem factus voluntate bonus est*; *in hoc similis creatori, quia creator voluntate bonus, homo voluntate bonus*; *sed in hoc differens, quia creator aeternaliter a se*

ipso est bonus et essentialiter, homo vero ideo bonus, quia *imitatur eum, qui aeternaliter et essentialiter a se ipso est bonus. — Creator non vult, nec potest esse vel velle aliud, quam esse bonus; voluntas enim et potentia est illi essentia. Homini vero est aliud voluntas et potentia, quam essentia. Si tamen concordat cum voluntate Dei, et idem vult, quod Deus: exprimit in se imaginem Dei. Et si in hoc usque in finem perseverat, — sicut creatori non est aliud essentia, quam voluntas, nec aliud voluntas, quam essentia, sic homini in ipsa felicitate iam existenti, secundum suum modum, tam immutabilis erit, dono creatoris sui, voluntas, quam essentia.* (Pag. 238. 2. CD.)

Ponit ergo Anselmus imaginem Dei, quam per iustitiam homo exprimit, in hominis cum Deo *concordia*, h. e. voluntatis unione, seu in eo, quod homo (iustus) *idem vult, quod Deus, divinam* scilicet voluntatem, legem, gratiae dono *suam* facit voluntatem. Haec *obiecti*, quod et Dei habet et hominis iusti voluntas, inter utrumque communio efficit *sanctitatis* divinae in *iustitia* hominis imaginem. Sicut enim sanctitas Dei in eo inest, quod *non vult, nec potest esse vel velle aliud, quam esse bonus*: ita iustitia hominis in eo, quod non vult aliud, quam quod ipse vult eum velle Deus, h. e. rectum, *bonum*. Id igitur, quod homo vult, cum iuste vult, non est aliud, quam quod ipsa vult Dei sanctitas; rectum seu *bonum* uterque habet volendi obiectum. *Communitas* ergo inter utrumque haec, quod *Deus voluntate bonus et homo voluntate bonus.* Differentia autem, quod Deus *aeternaliter bonus est*, homo vero in tempore iustus *fit;* quod Deus *a se ipso bonus est*, homo vero *per Deum* bonus exsistit; bonum igitur ipsa est Dei *essentia*, homini vero *aliud voluntas et potentia, quam essentia*, h. e. aliud id, quod (actu) *est*, et aliud id, quod *debet* aeque ac *potest* et *vult* pro vera sua natura esse. Haec autem essendi et volendi discrepantia minor in dies minorque fieri dicitur a nostro, sic ut *in fine*, h. e. in statu beatorum, *tam immutabilis sit homini voluntas, quam essentia*, h. e. ipsum hominis *esse* tum *veram* eius voluntatem, quae est

Dei voluntas, prorsus exprimat. Egregie hoc Anselmus in *Epist. ad Hugonem (Epistolarum* Lib. II. Ep. XXII.) sic depingit: *Nullus ibi volet, nisi quod Deus; et quod unus volet, hoc volent omnes, et quod unus vel omnes, hoc ipsum volet Deus.* (Pag. 349. 1. C.) Nam *omnibus illis erit una voluntas, quia nulla iis erit, nisi sola Dei voluntas.* (*Proslog.* Cap. XXV. p. 34. 2. D. Cf. *Medit.* XXI. p. 242. 2. D.)

Hoc autem modo ad tertiam traducimur imaginis in homine divinae considerandam partem:

γ) beatitatem.

Sapientia scilicet (imago in *ratione*) et *iustitia* (imago in *voluntate* posita) *communem* habent *effectum:* beatitatem. Dum enim homo Deum amando cognoscit et cognoscendo amat, *fruitur Deo*, et hanc per fruitionem *beatus beatissimi* reddit *imaginem Dei.* Hoc quomodo Anselmus demonstret, ipsius e dictis nunc colligamus.

Ac quae sit beatitatis (in universum) natura, significat noster in *Homil.* II. sic, ut *beatos* dicat, *qui habent, quicquid desiderant; beatitudo enim est status congregatione omnium bonorum perfectissimus.* (Pag. 160. 1. A, 2. A.) Eandem aliis locis definit per *sufficientiam, in qua nulla est indigentia.* (Lib. I., *cur Deus homo*, Cap. XXIV. p. 85. 2. E. Tract. *de concord. praesc. Dei* etc. Quaest. III, Cap. XIII. p. 134. 1. A.) Docemur inde, beatitudinem esse *statum*, conditionem animae, et eam quidem, ubi *habet, quicquid desiderat*, h. e. *omnium bonorum*, ad quae tendit, plena gaudet fruitione. Nulla re tum indiget, quia ipsum esse, in quo versatur, ei *sufficit*, desiderium eius explet.

Ista autem *bona*, quibus ut fruatur, appetit anima rationalis, et hoc, quod *desiderat*, quid est? Nonnisi unum idem ac summum bonum: *Deus* ipse. Illum cognoscere, illum amare gaudet. Huius ergo visio, huius comunio est, quam appetit, quam desiderat. Is igitur, *quo solo fruendo beata* fieri potest, ipse est Deus. Nam *postquam homo ad hoc promovit sese, ut, contemptis omnibus, quae mundi sunt, aeterna tantum diligere et cogitare possit, — nihil aliud*

restat, nisi ut **Deum**, *qui* **vera pax** *est, quam contemplabatur, praemium habeat.* (*Homil.* II. p. 159. 1. DE.) Quare *si cuncta, quae fecisti, mihi dederis, non* **sufficit** *servo tuo, nisi* **te ipsum** *dederis.* (*Medit.* XIV. Cap. II. p. 228. 1. D.) *Quid enim dulcius, quam in illo vitam habere, qui est* **ipsa vita beata**, — *in quo solo vel potius* **qui** *solus est verum esse,* **sine quo nulli potest bene esse?** (*Medit.* I. Cap. III. p. 203. 2. A.) Hunc igitur *solum finem anima per amorem debet intendere.* (*Monol.* Cap. LXXVI. p. 27. 1. D.) *Ama* **unum** *bonum, in quo sunt* **omnia** *bona, et* **sufficit**. *Desidera* **simplex** *bonum, quod est* **omne** *bonum, et satis est.* (*Prosl.* Cap. XXV. p. 34. 2.^ C.)

Vera ergo beatitas est status animae *fruentis per amorem et cognitionem Deo.* Hoc saepe declarat Anselmus. **Rationalis** *naturae beatitas* est **contemplatio Dei.** (*Cur Deus homo*, Lib. I. Cap. XVI. p. 81. 1. B.) *Esca* **iustorum** *est* **praesens vultus Dei**, *qui dum sine defectu cernitur, sine fine mens cibo vitae satiatur.* (*Homil.* XI. p. 182. 2. A.) Non enim *beatificatur creatura, nisi ex ipsius tantum* **Dei cognitione** *et* **amore.** (*Homil.* XVI. p. 189. 1. C. Cf. *Dicta utilia Anselmi*, p. 546. 2. C.) **Visio** ergo, **cognitio et dilectio** *Dei* sunt *vitae aeternae gaudia.* (*Medit.* XVII. p. 235. 1. B. 2. AB.) *Tantum* **gaudebunt**, *quantum* **amabunt**; *tantum amabunt, quantum* **cognoscent**. (*Prosl.* Cap. XXVI. p. 35. 2. A.)

Hanc autem ad fruitionem Dei percipiendam hominem creatum esse, illius igitur *assequendae facultatem* ei inditam, egregie noster in Lib. II., *cur Deus homo*, Cap. I. sic ostendit: *Quodsi ad summum bonum eligendum et amandum* **iusta** *facta est (rationalis* natura), *aut talis ad hoc facta est, ut aliquando* **assequeretur**, *quod amaret et eligeret, aut non. Sed si non ad hoc iusta est facta, ut, quod sic amat et eligit, assequatur,* **frustra** *facta est talis, ut sic illud amet et eligat,* — *quod nimis absurdum est. Quapropter — iusta est facta, ut* **summo bono**, *id est* **Deo**, **fruendo beata** *esset* (pag. 87. 1. AB.), seu *ad*

gaudendum de Deo. (Cap. IV. p. 87. 1. E.)[48]). Item in *Medit.* XIX. Cap. II.: *Deus*, ait, *hominem rationalitate exornavit, ut felicitatis eius et aeternitatis posset esse particeps.* (Pag. 237. 2. D.) In ipsa igitur cognoscendi per *rationem* et amandi per *iustitiam* Dei facultate, ex Anselmi mente, beatitudinis assequendae facultas continetur. *Frustra* enim rationalis et iustus esset homo, si non *assequeretur*, ad quod per rationalitatem et iustitiam tendit; *fine* careret hominis studium, si non acciperet, quod cognoscendo et amando desiderat: communionem Dei.

Quamquam autem *facultas* assequendae beatitudinis homini et pro spirituali sua natura et pro fine divinitus ei proposito inest: non tamen ipse *per se* revera beatus fit, h. e. Deo fruitur, sed solum *per Deum* se ei fruendum praebentem, h. e. beatificantem. Non enim *creatura sibi ipsa est bonum, quo beata fiat, sed illud incommutabile, cuius participatione etiam sapiens* (et iusta) *efficitur.* (*Homil.* XII. p. 182. 1. E.) Si scilicet neque cognosci neque amari potest Deus, nisi *per se ipsum:* beatitudo quoque solo pendet a Deo se creaturae communicanti. Non ergo possumus, quin assentiamus Anselmo precanti: *Oro, Deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te. Et si non possum in hac vita ad plenum: vel proficiam in dies, usque dum veniat illud ad plenum; proficiat hic in me notitia tui et ibi fiat plena; crescat amor tuus et ibi sit plenus: ut hic gaudium meum sit in spe magnum et ibi sit in re plenum.* (*Prosl.* Cap. XXVI. p. 35. 2. B.)

Vere autem Deum *se ipsum* desideranti fruendum exhibere, pulcherrime docet *Monol.* Cap. LXX. sic: *Nullatenus verum videri potest, ut iustissimus et potentissimus nihil retribuat amanti se perseveranter, cui non amanti tribuit essentiam, ut amans esse posset. — Retribuit igitur omni se amare perseveranti. Quid autem retribuit? — Si tam grande est, quod amori famulatur* (tribuendo scilicet amandi facultatem): *quam grande est, quod amori recompensatur? Et si tale est amoris fulcimentum: quale est amoris emolumentum? Nam si ratio-*

48) Cf. etiam Lib. I. Cap. IX. (p. 77. 2. D.)

nalis creatura — eminet in omnibus creaturis: utique nihil potest esse praemium huius amoris, nisi quod supereminet in omnibus naturis. — Quid ergo summa bonitas retribuet amanti et desideranti se, nisi se ipsam? Nam quicquid aliud tribuat, non retribuit: quia nec compensatur amori, nec consolatur amantem, nec satiat considerantem. Aut si se vult amari et desiderari, ut aliud retribuat: non se vult amari et desiderari propter se, sed propter aliud, et sic non vult se amari, sed aliud: quod cogitare nefas est. (Pag. 26. 1. A B.) Quare *cum ex toto corde Deum laudaveris et diligens laudaveris: nihil ab eo aliud, quam ipsum experies, ut ipse sit finis desiderii tui, ipse praemium laboris, ipse solatium huius umbratilis vitae, ipse possessio illius beatae vitae. (Medit.* I. Cap. II. p. 203. 1. D.)

Haec autem hominis vera beatitas ipsius *absolutae beatitatis* divinae exprimit *imaginem*. Uti enim Deus, aeterne se ipsum in se cogitans et amans, aeterne ergo se ipso in se fruens, *plene beatus est, quippe nullo indigens, sed sibimet usquequaque sufficiens (Homil.* XVI. p. 189. 1. C.): ita et anima, Deum cognoscendo et amando beata, hac in fruitione Dei sic omne suum desiderium expletum, sic verae suae pacis, quae est communio Dei, se habet consciam, ut, quamvis non in se et per se, tamen in Deo et per Deum sibi *sufficiat*, h. e. Deo per Deum fruens nulla alia re indigeat. Beata ergo per Deum in Deo anima, Dei ipsius per se in se beati reddit *αὐτάρκειαν*. Nam in illo tum quiescens, in illo vivens *tam felici vicissitudine creatori sociatur, ut ipse in ea et ipsa in eo teneat mansionem (Medit.* I. Cap. III. p. 203. 2. B.), ipse igitur Deus ei communicet, ut *ipsius* gaudeat vitâ beatâ[49]).

Est ergo, ut semel adhuc, quae hactenus disputavimus, comprehendamus, *homo* secundum Anselmum *imago Dei* eo, quod a) *spiritus* creatus et b) *ad* cognoscendum, amandum

---

49) Summa scilicet *creatoris dignatio* haec, *ut in se ipso suam velit habitare creaturam;* summa propterea *creaturae beatitudo: in suo manere creatore.* Ibidem.

et fruendum Deum, c) *revera* Deum per Deum *cogcoscendo* et *amando beatus* est.

Tanta autem si est hominis dignitas: *consequitur, quod rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam per voluntarium effectum exprimere. (Monolog.* Cap. LXVIII. p. 25. 1. D.) Necessario itaque oritur quaestio, qualem fecerit homo impressae sibi imaginis divinae usum, h. e. quomodo illa *in ipsa generis humani vita* se manifestaverit, (actu) *expresserit* Hoc autem exploraturi convertimur

III. ad historiam imaginis divinae

explorandam. Historiae scilicet vox significat ipsam illam *in vita generis humani realem manifestationem.* Quum enim huius tantum in vitae decursu, quicquid naturae humanae inditum sit, ostendere se et explicare queat: imaginis quoque divinae *realitas (concreata)* nullibi alias *apparere* potest, quam in eodem illo decursu, qui est historia (obiective dicta). Ipsius ergo imaginis historia non est aliud, quam eius *in vita generis humani* se exserens *realitas.*

Haec autem realitas primum per *Deum* effecta *(concreata)*, deinde per *hominem* deleta *(amissa)*, denique per *Deum-hominem restituta* et *consummata* statuitur ab Anselmo cum scriptura. *Historiam* igitur imaginis divinae secundum Anselmum describemus, si *concreationem*, *amissionem* et *restitutionem* eius pertractabimus[50]. Nam tribus his momentis absolvit se illa historia.

Ac

1) *concreationem*

quod attinet, Anselmus *auctorem* generis humani *sapientem*, *iustum* et *beatum* a Deo creatum esse dicit. Hanc illum imaginem Dei non ut singularem personam, sed ut

---

50) Similiter Hugo de S. Victore tractat *institutionem, destitutionem, restitutionem.* Vid. Bossueti-Crameri lib. cit. T. VI. p. 814.

primum *hominem*, ipsam ergo in illo *naturam* humanam accepisse affirmat. Eandem vero quum primitus nonnisi acceptam haberet, h. e. *mero Dei dono*, necdum *per voluntarium effectum* expressam, ita eum habuisse ait, ut et *amittere* posset; labilem ergo h. e. amissibilem statuit primam imaginis divinae realitatem.

Tria igitur perlustranda sunt: ipsa imaginis divinae concreatio; necessaria eius cum natura humana cohaerentia; originalis eius imperfectio.

1). *Primum* hominem, protinus ut exstiterit, *integrâ suâ naturâ* imaginem Dei expressisse, multis locis affirmat noster. E potioribus hic in censum venit primum tractat. *de concord. praesc. Dei* etc. Quaest. III. Cap. XIII., ubi, corruptionem voluntatis humanae explicaturus, haec praemittit: *Non credendum est, talem* (scilicet vitiosam) *illam Deum fecisse in primis nostris parentibus.— Sed si primam rationalis naturae conditionem consideremus, — intentio Dei fuit, ut iustam faceret atque beatam – ad fruendum se; sed neque iusta neque beata esse potuit sine voluntate iustitiae et beatitudinis. — Simul ergo accepit — et beatitudinis voluntatem et beatitudinem, et voluntatem iustitiae, id est rectitudinem, quae est ipsa iustitia, et liberum arbitrium, sine quo iustitiam servare non potuit. Sic autem Deus ordinavit has duas voluntates sive affectiones, ut voluntas, quae est instrumentum, uteretur eâ, quae est iustitia, ad imperium et regimen, docente spiritu, qui et mens et ratio dicitur, et alterâ uteretur ad obediendum sine omni incommoditate. Beatitudinem quidem dedit homini — ad commodum eius, iustitiam vero ad honorem suum.* Nam *non fecit Deus, sine praecedente culpa, rationalem naturam miseram, quam ad intelligendum et amandum se creavit: fecit igitur Deus hominem beatum sine omni indigentia.* (Pag. 133. 2. D E. 134. 1. A B.). Conferre porro possumus libri *de concept. virg.* etc. Cap. I. et II., ubi, postquam dixit, originale peccatum non propterea originale dici, *quod ab initio humanae naturae descendat*, hanc addit causam: *quoniam origo illius iusta fuit, quando primi parentes iusti facti sunt sine omni pec-*

cato. — *Originaliter fortes et incorrupti habebant potestatem semper servandi sine difficultate iustitiam. Ergo Adam et Eva si iustitiam servassent originalem, qui de illis nascerentur, originaliter, sicut illi, iusti essent.* (Pag. 97. 1. B. 2. B C.) Conferamus denique eiusdem libri Cap. XIII., ubi demonstrat, Christum, *etiamsi non assumatur in personam Dei, sed ut purus homo fiat*, tamen *eadem ipsa ratione, qua non debuit Deus Adam facere nisi iustum*, quippe *quem propria voluntate et virtute procreavit*, — *necesse esse non minori praeditum esse iustitia et beatitudine, quam fuit Adam, cum primum factus fuit.* (Pag. 102. 1. A B.)

Omnibus his e locis apparet, *initia* generis humani ex Anselmi sententia *bona* fuisse. Diserte enim affirmat, *primos nostros parentes* talem *originaliter* accepisse naturam, quae fini suo congrueret. Postulat hoc e nostri mente illorum *ipsam per Dei voluntatem* creatio (cf. lib. c. Cap. XIII.). Quia scilicet *sola Dei virtute*, quum non essent, exstiterunt, oportuit tales eos fieri, qui Dei *intentioni* responderent, h. e. tales essent, quales Deus eos esse volebat. Quum autem Dei de homine consilium hoc esset, ut *ex ipsius cognitione et amore beatificaretur:* sapientes, iusti et beati creati sunt, ac primitus sic imaginem Dei concreatam acceperunt. Hoc et *iustitia* Dei statuere nos iubet. Quum enim *nulla eorum culpa praecessisset,* non poterant non *puri*, h. e. tales creari, qui ipsam naturae humanae integritatem vere exprimerent. Hanc autem sibi non debentes, *per gratiam* nihilo minus acceperunt, quicquid erant. (Vide *Homil.* VIII. p. 174. 2. A.) *Dei* ergo iustae aeque ac gratiosae voluntati *prima* debebatur imaginis divinae realitas.

Quodsi iam de singulis concreatae huius imaginis partibus quaeramus: *sapientiam* originalem ab Anselmo uberius tractatam nullibi invenimus [51]). Sufficit ei affirmare, Adam *rationalem* creatum esse et *ad intelligendum Deum*. Quam

---

51) Hugo (Lib. I. *de sacram. Chr. fidei*, Cap. XII—XV.) describit eam tanquam *cognitionem creatoris per praesentiam contemplationis seu per internam inspirationem.* Vid. Liebnerum, p. 410. cf. p. 176 sqq.

maxime autem ubique urget *iustitiam* originalem, ita ut saepe totum integritatis statum sub illo nomine comprehendat. Quia enim iustitia proprie *amor Dei* est, omnis autem cognitio et fruitio Dei ex intima illa fluit cum Deo communione, quae est dilectio Dei: necesse est, originalis integritatis sedem ac fontem potissimum in iustitia esse quaerendum, h. e. in primitiva *rectitudine voluntatis*, qua ita *affecta* fuit a primis suis initiis, ut ad Deum per amorem tenderet. *In vanum* scilicet Adam *rationalis* creatus esset, si non gratia Dei per rationem etiam voluntatem statim ad se convertisset, h. e. *iustam fecisset.* (Cf. Lib. II., *cur Deus homo*, Cap. I. p. 86. 2. E. — 87. 1. AB., et libri *de concept. virg.* Cap. X. p. 101. 1. A.) *Quamdiu* itaque *voluntas primum data rationali naturae et simul in ipsa datione ab ipso datore conversa, immo non conversa, sed facta recta, ad hoc, quod velle debuit, stetit in ipsa rectitudine, quam dicimus veritatem sive iustitiam, in qua facta est: iusta fuit.* (*Dial. de casu diab.* Cap. IX. p. 65. 2. D.) Sed *iusta esse non potuit sine* (libera) *voluntate iustitiae.* Simul ergo accepit et iustitiam *et liberum arbitrium, sine quo iustitiam servare* (appropriare, suam facere) *non potuit.* Quum enim libera hominis voluntas forma sit, qua, quicquid *docet spiritus, qui et mens et ratio dicitur*, servari debeat: simul Adam et originalem ad *rectum* volendum affectionem et liberam accepit ad servandam eam voluntatem. Similis est nostri de *beatitudine* concreata doctrina. Quum enim beatitudo sine desiderio beatitudinis esse nequeat: *simul accepit Adam et beatitudinis voluntatem et beatitudinem*, i. e. simul cum desiderio hoc, ut desiderii expletione gauderet. Ita tamen desiderium illud accepit, ut *iustitiae obediret*, h. e. in ipsa iustitia servanda acquiesceret et expletionem sui inveniret (sibi *sufficeret*). Nam iustitiam accepit *ad honorem Dei*, beatitudinem vero *ad commodum suum*, h. e. illam ut *deberet*, hac ut *frueretur.* Non ergo illam per hanc, sed hanc per illam assequi eum oportebat.

Talem autem *a Deo factam naturam* protoplastos in posteros *propagaturos* fuisse, si ipsi libere eam servassent,

saepe Anselmum repetentem audimus. Hoc nos iubet iustitiam originalem, h. e. imaginem Dei concreatam, non pro *singulari* quodam dono habere, soli Adae ut *individuae personae* proprio, immo vero pro *universali, naturae* humanae in illo impertita dote. Quod quamvis clarissime iam ex tota Anselmi doctrina, hactenus a nobis exposita, liqueat: tamen, quum magnae postea hac de re exstiterint controversiae, operae pretium erit, Anselmi de necessaria imaginis divinae cum natura humana cohaerentia uberius pertractare sententiam.

2) Patebit autem, Anselmum ab eorum parte stare, qui ipsi *naturae* humanae tribuunt imaginem Dei, si demonstrari poterit, eum a) recte distinguere inter substantiam hominis universalem et individuitatem personalem, b) in Ada non tam hanc individuitatem, quam universalem naturam humanam urgere, ergo etiam c) imaginis divinae concreationem non ad individuitatem Adae, sed ad naturae humanae in eo originem referre.

Ac bene quidem Anselmum inter *substantiam* hominis *universalem* et singulorum hominum *individuitatem* distinguere, docet *Monolog.* Cap. XXVII., ubi, demonstraturus, Deum *nullo communi tractatu substantiarum includi*, h. e. neque universalem substantiam, neque individuam eo modo esse, quo sint res creatae, sic disputat: *Omnis substantia tractatur aut esse universalis, quae pluribus substantiis essentialiter communis est, ut hominem esse commune est singulis hominibus, aut esse individua, quae universalem essentiam communem habet cum aliis, quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis, ut homines sint.* (Pag. 14. 2. C.) Similiter in libro *de fide trin.*, Ruzelinum increpans ut Nominalistam, qui *nonnisi flatum vocis putet esse universales substantias* et *non possit intelligere aliquid esse hominem nisi individuum* (Cap. II. p. 42. 2. E. 43. 1. A.), Cap. VI. haec ait: *Cum profertur homo, natura tantum, quae communis est omnibus hominibus, significatur. Cum vero demonstrative dicimus istum vel illum hominem vel proprio nomine Jesum, personam* (individuam) *designamus, quae cum natura collectionem*

habet proprietatum, quibus homo communis fit singulus et ab aliis singulis distinguitur. (Pag. 47. 1. D.) Eandem sententiam in libri *de concept. virg.* Cap. I. ita proponit: *In unoquoque homine simul sunt et natura, qua est homo, sicut omnes alii, et persona, qua discernitur ab aliis.* (Pag. 97. 1. B.) Accurate ergo distinguit substantiam singulis quibusque hominibus *essentialiter communem*, h. e. universalem *naturam*, et *collectionem proprietatum* (personalium, particularium), quibus singuli homines singuli h. e. individui sunt.

In Adae autem persona eum (dogmatice) non singularitatem eius seu individuitatem, sed universalem hominis substantiam, h. e. communem ei cum omnibus *naturam*, urgere, demonstrat inprimis in libri *de conc. virg.* Cap. X., ubi, expositurus, cur Adae peccatum in posteros transiverit, haec praemittit: *Est unusquisque filius Adae et homo per creationem et Adam per propagationem et persona per individuitatem, qua discernitur ab aliis. Non enim habet esse homo ab Adam, sed per Adam. Nam sicut Adam non se fecit hominem, ita non fecit in se naturam propagandi; sed Deus, qui eum creavit hominem, fecit in eo hanc naturam, ut de illo propagarentur homines.* (Pag. 100. 2. CD.) Cum maxime vero ubivis urget, Adam fuisse eum, in quo *natura humana sic erat tota, ut extra illum de illa nihil esset.* (Lib. cit. Cap. II. p. 98. 1. A. Cap. X. p. 101. 1. B. Cap. XXIII. p. 104. 2. D. *De nuptiis consang.* Cap. V. p. 142. 1. D etc.) Quare etiam *omnes* homines (κατὰ δύναμιν) in Ada fuisse contendit: *Negari nequit, infantes in Adam fuisse, cum peccavit: sed in illo causaliter sive materialiter* (potentiâ) *velut in semine fuerunt; in se ipsis personaliter sunt: quia in illo fuerunt ipsum semen, in se singuli sunt diversae personae; in illo non alii ab illo, in se alii quam ille. In illo fuerunt ille*[52]*, in se sunt ipsi; fuerunt igitur in illo, sed non ipsi, quoniam nondum erant ipsi. Forsitan dicet aliquis: istud esse, quo*

52) *In Adamo omnes virtute inclusi fuimus et omnes eramus unus in illo.* Augustin. *de peccat. merit.* Lib. I. Cap. X.

alii homines in Adam fuisse dicuntur, quasi nihil et inane quoddam est, nec est nominandum esse. Dicat ergo, illud esse fuisse nihil aut falsum sive vanum, — quo omnia, quae sunt ex semine, fuerunt in seminibus ipsis, et nihil fecisse Deum, cum omnia, quae procreantur ex semine, ipse fecit prius in seminibus; et dicat, nihil vel vanum aliquid esse hoc, quod si vere non esset, haec, quae videmus, esse non essent. Si enim verum non est, ea, quae natura procreat ex seminibus, in illis prius aliquid fuisse, nullo modo ex ipsis essent, h. e. (actu) *existere* non possent, si non (potentiâ) iam *essent*. Itaque *verum et solidum esse fuit, quo fuerunt omnes alii homines in Adam, nec fecit Deus inane aliquid, cum eos in illo fecit esse. (De concept. virg.* Cap. XXIII. p. 104. 1. BC.[53])

Facile iam his e locis coniici potest, Anselmum iustitiam originalem Adae non ut individuae personae, sed ut *generis humani prototypo*, ipsi ergo in Ada *naturae* humanae divinitus impertitam statuere. Sed ipse etiam clare hoc enuntiat in eiusdem libri Cap. I. et II. Discrimine scilicet inter peccatum *originale, naturale (quod quisque trahit cum natura in ipsa sui origine)*, et peccatum *personale, actuale (quod ipse facit, postquam iam est persona discreta ab aliis personis)*, exposito, ita pergit: *Simili ratione potest dici originalis (et personalis) iustitia. Siquidem Adam et Eva originaliter, hoc est, in ipso sui initio, mox ut homines exstiterunt, sine intervallo iusti simul fuerunt. (Personalis autem dici potest iustitia, cum iniustus accipit iustitiam, quam ab origine non habuit.)* (Pag. 97. 2. AB.) Quia ergo *homo*, qua talis, iustitiam illam acceperit, sequi demonstrat Cap. II., *naturam humanam* (post lapsum) *in infantibus nasci — cum debito habendi originalem iustitiam, quam semper servare valuit. Remansit in ea debitum iustitiae integrae sine omni iniustitia, quam accepit. — Nec impotentia* (servandae iustitiae) *excusat eam in ipsis*

---

53) Hic locus etiam Schroeckhio tanti momenti ad recte intelligendam Anselmi de peccati propagatione doctrinam esse videtur, ut totum Latine describat, *Kirchengesch.* T. XXVIII. p. 387. 388.

infantibus, quia — semper debitrix est habere potestatem (non peccandi), *quam ad servandam semper iustitiam accepit.* (Pag. 98. 1. AB.) Quodsi his locis diserte affirmat, Adam et Evam, *mox ut homines exstiterunt*, habuisse iustitiam originalem, et *naturam humanam* (post lapsum) eandem debere: vix, puto, negari poterit, Anselmum iustitiam originalem, h. e. concreatam imaginem Dei, non pro singulari quadam Adae praerogativa, sed pro dono habuisse, *toti naturae humanae, toti* ergo *generi humano* in Ada impertito. Necessario potius cohaesit ex Anselmi sententia imago Dei cum substantia hominis, sic ut Adam illam, nonnisi quia *homo* creatus est, divinitus *con*creatam acceperit.

3) Sed *ita* accepit Adam iustitiam originalem, *ut illam posset deserere, — et, si illam desereret, — etiam beatitudine, quam habebat, privaretur, et, in similitudinem brutorum animalium cadens, cum illis corruptioni et appetitibus* (carnalibus) *subiaceret.*" (Tractat. *de concord. praesc. Dei* etc. Quaest. III. Cap. XIII. p. 134. 1. BC.)

Hoc *amissibilem* nos iubet statuere primam illam imaginem Dei et *imperfectam* propterea dicere originalem iustitiam, ut quae *labilis*, seu, ut Anselmus ait, *separabilis fuit* (a voluntate) *in primis nostris parentibus.* (Lib. cit. Cap. XII. p. 133. 2. B.) Imperfecta haec primaevae integritatis realitas e nostri mente, ni fallor, inde est explicanda, quod *concreata* iustitia originalis non erat nisi *merum Dei donum*, homini ergo nondum ita propria, ut suae *ipsius* voluntatis effectu eam amplecteretur. Nam si Anselmus ait, rationali naturae studendum esse, ut Dei imaginem, *sibi per naturalem potentiam impressam, per voluntarium effectum exprimat:* declarat, *perfecte* imaginem Dei tum exprimi, quum ad gratiae donum accedat *voluntarius effectus*, h. e. ipsius *hominis* efficacitas, qua illud *approp*r*iet sibi*, h. e. conscia amplectatur et in succum et sanguinem quasi vertat libertate. Hoc si ad *concreatam* imaginem Dei applicamus, apparet, eam ex Anselmi sententia non quidem nihil nisi *naturalem potentiam* h. e. meram facultatem in Ada fuisse, sed primitivam quandam sane habuisse realitatem; hanc

ipsam vero, ut concreatam, *acceptam* tantum *fuisse*, h. e. merum *Dei* donum; accedere igitur oportuisse, ut *ipse homo* spontanea eam exprimeret efficacia. Hunc in finem accepit, ut vidimus, *liberum arbitrium tanquam sponte servandae* (appropriandae sibi) iustitiae originalis facultatem. Cognovimus autem supra, etiam *negative* liberam esse voluntatem eo, quod et ad aliud tendere possit, quam ad hoc, quod *debet* amplecti. Ergo si opus Dei *voluntario* adhuc *effectu* perficiendum erat: ponamus oportet, in protoplastis etiam potestatem fuisse *non* perficiendi illud, quippe quae *negativa* eorum erat libertas. Itaque primaeva imaginis divinae realitas, per solum *Deum* data et per *hominem* adhuc perficienda, sic ut *liberâ* eam exprimeret voluntate, talis fuisse statuenda est, quae et *non* perfici, ergo *amitti* posset.

Ipsa vero

2) *amissio*

quam habuit causam? Nonnisi primum *lapsum*, in omnes Adae posteros se ut *peccatum originale* propagantem. Hic enim ex Anselmi doctrina non solum *voluntatis* delevit originalem iustitiam, sed et *rationem* humanam ita obscuravit, ut (gratiae expers) in *spiritualibus* coeca sit. In beatitudinis igitur locum successit *miseria*. Quod autem remansit, est *naturalis*, ut ita dicam, h. e. in *facultate* hominis posita imago Dei. Nam in inexstincta eius natura spirituali latet adhuc *facultas* cognoscendi Dei (h. e. ratio), *potestas* convertendi se ad Deum (h. e. liberum arbitrium) et intimum beatitudinis *desiderium*. Sed, nisi *gratia* succurrente, non potest ipsa *realis* imago restitui.

Quae igitur iam in censum veniunt, sunt: ipsa primum imaginis Dei per lapsum amissio; restituendae vero eiusdem superstes in homine facultas; gratiae denique ad vere restituendam illam necessitas.

1) Ac de *lapsu* quidem (utpote *causa* amissae imaginis Dei) haec est (paucis comprehensa) Anselmi doctrina: Adam, cum posset non peccare, tamen *nulla vi coactus sola diaboli suasione sponte se vinci permisit* (Lib. I.,

cur Deus homo, Cap. XXII. p. 85. 1. B.), ut *volendo averteret se ab eo, quod debebat, et converteret se ad id, quod non debebat*, h. e. *peccaret* (*De casu diab.* Cap. IX. p. 65. 2. E.). Libera ergo sua voluntate, quam ad *obediendum* acceperat, *per arbitrium* ad *in*obediendum *abusus*, h. e. *contra* voluntatem Dei *propria usus* (per φιλαυτίας tumorem) *voluntate*, ipse, vinculo communionis cum Deo rupto, *gratia se privavit.* Hoc autem modo *spoliata natura bono iustitiae, omnes personas, quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et iniustas facit.* (*De concept. virg.* Cap. XXIII. p. 104. 2. D.) *Sicut itaque, si non peccasset, qualis facta est a Deo, talis propagaretur: ita post peccatum, qualem se fecit pecando, talis propagatur.* (Lib. cit. Cap. II. p. 98. 1. A.)

Facile hinc colligitur, *deletam* esse per primum peccatum originalem *voluntatis* integritatem, et successisse in locum *iustitiae* concreatae *iniustitiam*, h. e. perversam voluntatis ad malum volendum inclinationem.

Difficilior autem intellectu videri possit *sapientiae* concreatae per eundem lapsum amissio. Quodsi vero Anselmo concessimus, omnem Dei cognitionem, quae est vera sapientia, non aliunde prodire, quam ex *amore* Dei: concedamus oportet, deserto hoc amore, cognitionis etiam fontem exaruisse, et, cum *aversa a Deo* voluntas appetituum carnalium imperio se subiecerit, *horum* in animo regnum ipsam quoque *rationem* ita *imaginationibus corporalibus obvolvere, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere.* (*De fide trin.* Cap. II. p. 43. 1. A.) Nam *carnis desideria* impediunt animam, *ne ad beatam supernae contemplationis tendat libertatem* (*Medit.* I. Cap. IX. p. 205. 2. E.), et *nostra* (h. e. φίλαυτος, peccatrix) *voluntas impedit mentem ab intellectu rectitudinis* (*De conc. virg.* Cap. XXIII. p. 104. 2. B.). Est ergo peccati, utpote aversionis a Deo, effectus hic, ut etiam a *cognoscendo* Deo rationem avertat, ac concupiscentiae, utpote carnis in homine dominationis, amarus fructus hic, ut nihil nisi *corporales* (carnales) menti suppeditet *imaginationes*, et obcae-

catam hoc modo rationem a spiritualibus intelligendis impediat. Quare non solum iniustitia, sed et *ignorantia* per lapsum in iustitiae et sapientiae locum successit. (*Medit.* I. Cap. X. p. 206. 2. C.)

Horum autem bonorum defectum *beatitate* privasse hominem, facile nostro concedetur. Quum enim beatitas e Dei tantum cognitione et amore fluat: utriusque per lapsum amissio beatitatem quoque necessario abstulit. Ablatae autem beatitatis *indigentia* gignit hominis lapsi *miseriam*. Inest haec miseria in *culpae conscientia*, qua se *ipse* et iustitia et sapientia concreata privavit. Nam sine dubio hoc, *quod a prima conditionis humanae dignitate ac fortitudine atque pulchritudine minorata et corrupta est* (natura), *illi ad culpam imputatur.* (*De concord. praesc. Dei* Quaest. III. Cap. VII. p. 131. 1. B.) Quare *impotentia* (habendi iustitiam et sapientiam originalem), *quae descendit ex culpa, non excusat impotentem, culpa manente;* nam iuste *ad peccatum illi imputatur impotentia, quam ipsa* (natura) *peccando sibi fecit.* (Ibidem A.) Culpae igitur, h. e. peccati ut peccati a Deo puniendi conscientia, h. e. *reatus* hominis constituit miseriam, cui per lapsum subiacet. Hunc *universalem planctum filiorum Adae* Anselmus in *Proslog.* Cap. I. his exprimit verbis: *O misera sors hominis, cum hoc perdidit, ad quod factus est! — Perdidit beatitudinem, ad quam factus est, et invenit miseriam, propter quam factus non est; abscessit, sine quo nihil felix est, et remansit, quod per se nonnisi miserum est! — Aerumnosi, unde sumus expulsi, quo sumus impulsi? — A patria in exilium, a visione Dei in coecitatem nostram!* (Pag. 30. 1. AB.)

2) Quamvis autem hoc modo (actualis) *realitas* imaginis divinae, ipsa scilicet sapientia, iustitia et beatitas, amissa sit: non tamen (ex Anselmi doctrina) *facultas* (*δύναμις*) habendae, ergo et recuperandae eius exstincta est. Remansit enim in ipsa hominis natura (formali) et *liberi arbitrii potestas* revertendi ad iustitiam originalem, et *rationis aptitudo* intelligendi veritatem, et *beatitudinis percipiendae desiderium.*

Ac quum iniustitia sit et coecitatis et miseriae humanae causa: hoc cum maxime ab Anselmo urgetur, superesse adhuc *liberum arbitrium*, utpote facultatem recuperandi *desertam rectitudinem voluntatis*. Hoc diserte affirmat in dialogi *de libero arbitrio* Cap. III.: *Licet peccato se subdidissent* (primi parentes), *libertatem tamen arbitrii naturalem in se interimere nequiverunt; sed facere potuerunt, ut iam non sine alia gratia, quam erat illa, quam prius habuerunt, illa libertate uti non valeant.* (Pag. 118. 1. B.) Itaque *etiamsi absit rectitudo voluntatis, non tamen rationalis natura minus habet, quod suum est. Nullam namque potestatem habemus, ut puto, quae sola sufficiat sibi ad actum: et tamen, cum ea desunt, sine quibus ad actum minime perducuntur nostrae potestates, non minus eas, quantum in nobis est, habere dicimur. Sicut nullum instrumentum solum sibi sufficit ad operandum: tamen, cum desunt illa, sine quibus instrumento uti nequimus, instrumentum nos cuiuslibet operis habere sine falsitate fatemur.* (Pag. 118. 2. BC.) Idem Cap. XII. hoc modo illustrat: *Sicut, etiam quando sol abest, habemus in nobis visum, quo illum videmus, cum adest: sic, etiam quando voluntatis rectitudo nobis deest, habemus tamen in nobis aptitudinem intelligendi et volendi, qua eam possumus servare propter se, cum eam habemus.* (Pag 122. 1. AB.) Conferamus denique *Homil.* XIV. verba haec: *Hominem igitur ad excellentissimi regis imaginem et similitudinem factum, dum bene se rexit, dum sibi temperanter imperavit, regem fuisse, quis dubitet? — Sed proh dolor! qui hoc modo magnus rex sublimatus praesidebat, per inobedientiae tumorem a regno illo depulsus est et aerumnis ac tristitiae expositus est. Tamen, miserante Deo, — non ex toto miser homo in perditionis abyssum redactus est: quoniam neque liberum amisit arbitrium, neque a rationis capacitate alienatus est. — In eo itaque, quod amisit, rex esse desiit; in eo autem, quod prae ceteris animalibus sibi relictum est, quasi regulus victitavit.* (Pag. 185. 1. E. 2. E.)

Omnibus his e locis cognoscimus, superstitem in homine

post lapsum imaginem Dei non esse, nisi *spiritualem hominis naturam, ratione* et *libero arbitrio* praeditam[54]).

Peccatum enim, quum *affectionem* tantum voluntatis in peius mutaverit, non autem ipsam voluntatem exstinxerit, non *interemit libertatem arbitrii naturalem*, h. e. *potestatem* libere rectum volendi, sed *realem* tantum (actualem) libertatem. Est ergo homo peccator aeque *servus* ac *liber*, ut bene noster in *dial. de lib. arb.* Cap. XI. demonstrat: servus scilicet, si realem eius voluntatem, carni subiectam, liber, si potestatem non peccandi respicis[55]). Hanc enim vel post lapsum remansisse, probat ipsa *debiti habendi iustitiam originalem conscientia*, qua alium se esse *posse* et *debere* scit homo, quam *est*, sic ut hoc non esse, quod debet et potest esse, suae tribuat *culpae*. Culpae autem notio postulat *arbitrium* (optionem) volendi et non volendi, quod debet velle. Habet itaque homo, etiamsi hoc ipso arbitrio non *utatur* nisi ad non volendum, quod debet, et volendum, quod non debet, nihilo tamen minus *verae* libertatis *facultatem*, h. e. *recti* volendi *potestatem*, neque est ita servus peccati, ut *non possit non* peccare, h. e. ex necessitate peccet, immo potius sic, ut *possit non* peccare, *suâ* ergo peccet *culpâ*. Ipsa enim illa potestas gignit peccati *ut peccati* h. e. reatus conscientiam: quae est *necessaria restituendae iustitiae conditio* (subiectiva). Nam si illa abesset, gratia non haberet, ubi opus suum inciperet. Hac de causa, ait Anselmus, *non perdidisse omnino hominem, quod factus erat, ut esset, qui puniretur, aut cui Deus misereretur: neutrum enim horum fieri posset, si in nihilum redactus esset.* (Lib. II., *cur Deus homo*, Cap. XVI. p. 92. 1. C.) Puniri scilicet non posset, si non *sua* culpa se *sciret* peccatorem; misereri autem eius Deus non posset, si careret facultate *recipiendi* gratiam. Illud pariter

54) Haec est illa imago, de qua Bernardus ait: *Imago Dei in Gehenna ipsa videri poterit, non exuri, ardere, sed non deleri, et quocunque pervenerit anima, simul et ipsa erit.*

55) Non ergo video, cur Liebnerus (l. c. p. 399. 400.) contendat, Anselmum negare libertatem (naturalem) peccatoris.

atque hoc fit per superstitem *libertatem naturalem*, qua et *reum* se scit et *converti* potest homo.

Quod de libero arbitrio, valet etiam de *rationis capacitate* seu *de aptitudine intelligendi* rectum. Alienatio scilicet peccatoris a Deo et libidinum carnis in animo imperium obcaecat quidem, sed non *interimit* rationem. Vera quidem (h. e. reali) Dei cognitione caret post lapsum homo; nam *mundis tantum corde datur videre Deum* (*Homil.* II. p. 159. 1. D.): *potestas* vero cognoscendi superest, quippe ipsi indita rationalis mentis naturae[56]). Superstes haec facultas aeque *miserum* reddit hominem per derelictae veritatis conscientiam, quam *aptum ad recuperandam* eandem. Denuo enim per gratiam illuminari non posset, si ipsa ratione (formali) privatus esset.

Denique etiam *beatitudinis voluntas*, h. e. desiderium, remansit, ut homo et *per indigentiam bonorum, quae perdidisset, gravi miseria iuste puniretur* (Tract. *de conc. praescient. Dei* etc. Cap. XIII. p. 134. 1. C.), et *ad ipsam beatitudinem* divinitus aliquando reduci posset. Quum enim *beatus non possit esse, qui non vult beatitudinem* (*de casu diab.* Cap. XII. p. 68. 1. BC.): *indigere* etiam beatitudine h. e. miser esse (*Monol.* LXXI p. 26. 2. A.) non potest, qui id, quo indiget, non desiderat. Amissio igitur beatitudinis non esset amissio, si non *voluntas* eius remansisset. Eadem vero *voluntas* est stimulus animam exagitans, ut gratiae miserenti obviam quasi feratur, beatitudinem ita tantum reddenti, ut *desiderium* eius expleat.

3) Quod igitur omni ex parte elucet, est *gratiae* divinae tum ad voluntatem convertendam, tum ad mentem illuminandam, tum ad beatitudinem reddendam, h. e. ad *restituendam imaginem Dei* necessitas. Nam *sicut nulla voluntas, antequam haberet rectitudinem, potuit eam, Deo non dante, capere: ita, cum deserit acceptam, non potest*

---

56) *Naturale bonum in homine per peccatum corrumpi potuit, exstingui omnino non potuit: quia vivit adhuc scintilla quaedam naturalis rationis in mente hominis.* Hugo de S. Victore, *de arca mystica.* Vid. Liebnerus l. c. p. 179.

eam, nisi Deo reddente, recipere. (De libero arbitrio Cap. X. p. 121. 2. A.) *An potest desertor ad voluntatem iustitiae redire per se, ad quam non potuit, antequam daretur, venire? — Multo minus; tunc enim conditione naturae non poterat habere; nunc vero merito quoque culpae non debet* (i. e. meretur) *habere. (De casu diab.* Cap. XVII. p. 70. 1. A.) *Fateor, Domine, et gratias ago, quia* (quod) *creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor sim, te cogitem, te amem: sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est obfuscata fumo peccatorum, ut non possit facere, ad quod facta est, nisi tu renoves et reformes eam. (Proslog.* Cap. I. p. 20. 1. E. 2. A. *Medit.* XXI. p. 242. 1. C D.)

Haec *gratiae* Dei ad restituendam ipsius in homine imaginem necessitas cognoscitur tum ex *ipsa imaginis divinae natura*, tum *e lapsi hominis conditione.* Quum enim Dei imago *solum per Deum* primitus homini impressa sit: restitui amissa non poterit, nisi *per eundem* Deum. Ac si cognoscere, amare et frui Deo non poterat homo, nisi *per ipsum:* perditam quoque cognitionem, desertum amorem, ablatam beatitudinem reddere non poterit, nisi qui primitus *dedit.* Verum longe altiori etiam sensu requiritur *gratiae* ad restituendam imaginem Dei auxilium. Non enim *deest* tantum sapientia, deest iustitia, deest beatitas: sed et *ignorantia, iniustitia* et *miseria* in illorum bonorum locum successerunt. Neque *nuda* tantum *facultas* rationis et libertatis superest, sed *et malus* regnat in homine originalis *naturae abusus:* sic ut non solum non *pronus* sit ad recipiendam gratiam, sed et eâdem, quantum ad se, *indignus* et *poenae* divinae potius reus. Longe igitur *maius* existimat Anselmus *miraculum, cum Deus voluntati desertam reddit rectitudinem, quam cum mortuo reddit vitam amissam.* Voluntas scilicet *per se rectitudinem deserendo meretur, ut illâ semper indigeat,* quoniam *abiicit, quod ex debito semper erat servatura. (Dial. de libero arbitrio* Cap. X. p. 121. 2. A.) Si ergo restituit Deus humanam naturam: *tanto* profecto *mirabilius eam restituit, quam instituit, quanto hoc de peccatore contra meritum, illud non de*

peccatore, *nec contra meritum fecit.* Nam *homo*, *antequam esset*, *non peccavit*, *ut fieri non deberet* (mereretur); *postquam vero factus est*, *peccando meruit*, *ut*, *quod et ad quod factus erat*, (actu) *perderet.* (Lib. II., *cur Deus homo*, Cap. XVI. p. 92. 1. BC.) Non est ergo nisi *gratia* sola, prorsus *immerita*, restituendae in homine imaginis divinae principium (causa obiectiva).

Haec autem

3) *restitutio*,

pro gratia Dei, revera facta est per ipsam *Filii incarnationem*, qui, dum *suam* h. e. *absolutam* expressit in natura humana imaginem, veram eius, deleta culpa, non solum *restituit*, sed et *perfecit* dignitatem. Huius ergo perfectae restitutionis contemplemur adhuc, Anselmo duce, *necessitatem*, *modum* et *realitatem*.

1) Ac quae sit restituendae imaginis divinae *necessitas*, h. e. cur *debuerit* Deus restituere sui in homine imaginem, exponit Anselmus in libr. II., *cur Deus homo*, Cap. IV. et V. sic, ut ex ipso hominis *fine* divino *facile cognosci posse* dicat, *quoniam* (quod) *aut hoc de humana natura perficiet Deus*, *quod incepit*, *aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum* (scilicet ad cognoscendum, amandum et fruendum se ipso). Jam autem *alienum est ab eo*, *ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat.* — *Necesse est ergo*, *ut de humana natura perficiat*, *quod incepit.* (Pag. 87. 1. E.) Quoniam vero sic *cogi quasi videtur necessitate*, *ut salutem procuret humanam:* Anselmus duplicem distinguit necessitatem, eam, cui *invitus aliquis subiacet*, et eam, cui *sponte se subdit.* Hanc autem *non necessitatem* ait, sed *gratiam* esse dicendam: *quia nullo cogente illam suscepit aut servat*, *sed gratis.* — *Quare multo magis*, *si Deus facit bonum homini*, *quod incepit*, *licet non deceat eum a bono incepto deficere*, *totum gratiae debemus imputare: quia hoc propter nos*, *non propter se*, *nullius egens*, *incepit.* Immo *bonitate sua illum creando*, *sponte se*, *ut perficeret inceptum bonum*, *quasi obligavit.* Per *ipsius* ergo *voluntatem*

necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine, quod incepit, quamvis totum sit gratia bonum, quod facit. (Pag. 87. 2. A—D.) Id ipsum Lib. I. Cap. IV. ita exprimit: *Necessaria ratio, cur Deus ea, quae dicimus, facere debuerit, est, quia genus humanum, tam scilicet pretiosum opus eius, omnino perierat, nec decebat, ut, quod Deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur.* (Pag. 76. 1. A.)

Necessitas ergo, h. e. causa, quae Deum (pro ipsa sua natura) movet, ut hominis *impotentiae recuperandi per se imaginem Dei* succurrat, est ipse hominis *finis divinus*, cui assequendo se imparem fecit homo per peccatum. Hic scilicet finis, quum *a Deo ipso* constitutus sit, aeterna ergo Dei *idea* et absoluta *voluntate* h. e. *immutabili* nitatur *consilio* (decreto), non potest *in vanum* constitutus esse, h. e. sic, ut ad effectum non perducatur, *annihiletur*, pessumdetur. *Quicquid* enim *Deus ab aeterno facturum se ordinavit, nihil inexpletum relinquere potest.* (Lib. *de volunt. Dei*, Cap. II. p. 151. 1. C.) Quodsi ergo hominem eo fine creavit, ut *ideae* suae responderet, et esset, quod *ipse* eum esse *volebat*, h. e. imago Dei: non potest consilium hoc divinum *inexpletum relinqui*, h. e. ad realitatem non perduci. Ipse potius Deus opus suum *inceptum perficere* et consilium suum exsequi debet, quando homo per lapsum opus Dei inceptum non solum imperfectum reliquit, sed etiam, quantum ad se, destruxit, et consilio Dei exsequendo non solum imparem se exhibuit, sed et indignum. Inest ergo necessitas restituendae imaginis non in aliqua extra Deum causa (cogente), sed in immutabili *ipsius* consilio *perficiendi de natura humana, quod incepit.* Huius autem consilii, ergo et necessitatis illius fons non est nisi *bonitas* Dei. Nam *non suâ causâ, non propter se* incepit, quod erat perfecturus, sed *propter hominem*, h. e. *amore* ductus, concreavit illi imaginem sui. Nulla igitur alia causa movet eum ad *re*staurandam, quam ad *in*staurandam naturam humanam. Solus Dei *amor „est reformator creaturae, quam solus formavit“.* (*Medit.* VII. Cap. IV. p. 215. 2. A.) Recte ergo causa restituendae imaginis divinae non tam im-

mutabile Dei de homine consilium dicitur, quam *immutabilis bonitas*, qua illud ab aeterno *suscepit et servat*. Si autem *amor* Dei est fons illius consilii: necessitas, qua idem in humano genere perficit, non est nisi *spontanea*, h. e. in *liberrima* Dei *voluntate* condita. *Nihil enim est necessarium* —, *nisi quia ipse ita vult*, et *omnis in Deo faciendi necessitas non est aliud, quam spontanea eius volendi immutabilitas*, quae *improprie* tantum necessitas appellatur. (Lib. II., *cur Deus homo*, Cap. XVIII. p. 93. 2. B — D.) Quodsi ergo *sponte se*, *ut perficeret opus inceptum*, *creando hominem quasi obligavit*: nulla indicatur (hac per obligationem) coactio, sed ipsa Dei libertas, qua non nisi, *quae vult*, *facit*. Recte igitur *gratis*, quia sponte, consilium illud et cepisse et exsequi dicitur. Ac totum propterea *gratiae illud imputare debemus*, h. e. libero Dei amori, nos *contra meritum propter nos* redimenti. Proprie ergo non est alia restituendae imaginis divinae necessitas, quam *ipsa Dei gratia*. *Universa salus nostra magna misericordia Dei*. (*Orat*. V. p. 249. 1. D.)

2) Huius autem misericordiae quis fuit *modus*? seu *qua ratione* restituit gratia Dei hominem? Sic, ut *ipse Deus* Filius, qui est *vera* Patris imago, *homo factus*, *in natura humana* perficeret, cui perficiendo ipsa quidem *debito obstricta*, sed (per alienationem a Deo) *impotens* facta erat, h. e. expiatâ amissae imaginis Dei culpâ, ipsam perfecte restauraret.

Quod quamquam Anselmus accuratissime quidem in libris II, *cur Deus homo*, exposuit: hic tamen alium conferamus locum, ubi non e satisfactionis notione, sed e *Filii* ad Patrem et ad peccatorem relatione mysterium incarnationis illustrat. Invenitur ille in libro *de fide trin. et de incarn. Verbi contra Ruzelinum*. Quum enim Ruzelinus docuisset: *si tres personae non sint tres res per se*, *sed una tantum res*, *ergo Patrem et Spiritum Sanctum cum Filio incarnatum esse* (Vide Cap. III.): Anselmus Cap. V., demonstraturus, *cur Deus magis assumpserit hominem in unitatem personae Filii, quam in unitatem alicuius aliarum personarum*, hoc affert argumentum, quod, quum Deus hominem assumpserit *ad*

pugnandum contra diabolum et ad intercedendum pro homine, uterque vero *per rapinam se voluerit facere similem Deo, cum propria sit usus voluntate, nulla trium personarum Dei congruentius semetipsam exinanivit, formam servi accipiens, ad debellandum diabolum et intercedendum pro homine, qui per rapinam falsam similitudinem Dei praesumpserant, quam Filius, qui, splendor lucis aeternae et vera Patris imago, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo* (Phil. II.), *verum per veram aequalitatem et similitudinem dixit: Ego et Pater unum sumus* (Jo. X.), *et: Qui videt me, videt et Patrem* (Jo. XIV.), — *nec aliquid convenientius opponitur falsitati ad expugnandum aut apponitur ad sanandum, quam veritas.* (Pag. 46. 2. DE. 47. 1, AB.) Id ipsum breviter exponit in Lib. II., *cur Deus homo*, Cap. IX. sic: *Homo, pro quo* (Filius) *erat oraturus, diabolus, quem erat expugnaturus, ambo falsam similitudinem Dei per propriam voluntatem praesumpserant. Unde quasi specialius adversus personam Filii peccaverunt, qui vera Patris similitudo creditur. Illi itaque, cui specialius fit iniuria, convenientius attribuitur culpae vindicta aut indulgentia.* (Pag. 89. 1. BC.) *Filii* ergo *incarnatio*, quae est imaginis in homine divinae restitutio, per ipsam delendi peccati naturam e nostri sententia postulatur. Quum enim peccatum *falsae* sit *similitudinis Dei* per φιλαυτίαν affectatio: non potest nisi per eum tolli, qui est *vera Dei similitudo.* Falsa scilicet illa similitudo, quae per peccatum affectatur, est voluntatis finitae *proprietas*, h. e. egoitas, φιλαυτία. Quum autem *solius Dei sit, propriam habere voluntatem, id est, quae nulli subdita sit: quicunque propria voluntate utitur* (αὐτόνομος, sui iuris vult esse, ut Deus), *ad similitudinem Dei per rapinam* (false ergo et perverse) *nititur, et Deum propria dignitate et singulari excellentia privare, quantum in ipso est, convincitur.* (Pag. 46. 2. E.) Ipsa ergo imaginis divinae, h. e. iustae (rectae) similitudinis Dei per lapsum amissio e perverso falsae similitudinis studio processit. *Per se ipsum* scilicet voluit homo esse, quod nonnisi *per Deum* esse debebat aeque ac poterat. Haec *falsitas* seu rectae Deum inter et hominem rationis

perversio a *veritate* tantum *expugnari et sanari*, h. e. ita tolli potest, ut recta simul restituatur ratio. Jam autem veritas h. e. absolutum principium imaginis, quam accepit homo, est ipse Dei Filius consubstantialis. Amissa igitur et deleta per peccatum hominis imago divina non *potest* nisi per Filium, absolutum eius principium, restitui. Is autem, qui restituere *debet*, non est nisi *homo*. Hunc enim oportebat *per voluntarium effectum exprimere*, quod Deus illi impresserat. Huic ergo satisfaciendum est Deo pro deformata eius in se imagine, quam ad Dei tantum honorem laudandum acceperat. *Obstrictus* hoc modo ad restituendam imaginem Dei non est nisi *homo*; vere autem restitui *potest* tantum per *Deum Filium*. Quonam itaque alio modo succurret gratia homini, quam sic, ut *ipse Filius homo fiat?* Solus etenim *Deus-homo* et culpam expiabit amissae imaginis Dei, et ipsam non solum restituet, sed et perfectam consummabit. *Suam* enim *Deus* exprimet in *homine* imaginem, ac sic *originalem* illam *absolute perficiet*, *finalem* scilicet imaginem, quae est *Filii Dei et hominis unio*, manifestans.

3) Huius autem perfectae imaginis Dei *realitas*, *in Jesu Christo* (absolute) et *per Jesum Christum* in fidelibus (relative) manifesta, ponitur a nostro a) in *cognitione* Dei per ipsam eius incarnationem patefacta, b) in restituta per satisfactionem eius *iustitia*, et c) in reddita per utrumque *salute* seu beatitudine.

Ac primum quidem momentum prae ceteris urget noster in *Medit.* I. Cap. VIII., ubi, ut demonstret, nos *per Dominicam incarnationem omnia recuperasse*, *quae amiseramus*, a restituta cognitione Dei initium faciens sic animam suam alloquitur: *Originalis peccati merito coecata eras, sublimitatem tui conditoris videre non poteras. Peccatorum nubibus circumsepta in obscura tendebas, et ad aeternas tenebras rapidis fluctibus vitiorum agitata festinabas. Et ecce, redemptor tuus coecatis luminibus collyrium suae incarnationis apposuit, ut, quae Deum in secreto maiestatis fulgentem videre non poteras, Deum in homine apparentem adspiceres, adspiciendo agnosceres,*

agnoscendo diligeres, diligens summo studio ad eius gloriam pervenire satageres. Incarnatus est, ut te ad spiritualia revocaret. Mutabilitatis tuae particeps factus est, ut te suae incommutabilitatis participem faceret. Inclinavit se ad humilia tua, ut te sublimaret ad excelsa sua. (Pag. 205. 1. D.) In Jesu Christo ergo Deus ipse, homo factus, homini *se cognoscendum* praebuit, h. e. manifestavit ac sic verae sapientiae, quae est Dei per Deum cognitio, hominem denuo participem fecit. Nam in Jesu Christi personâ divina (Filii) ratio ita humanam sibi in aeternum univit, ut unum utriusque sit cognitionis et obiectum et subiectum, h. e. Deus se in homine et homo Deum in Deo cognoscat. Hoc modo Christus, si ad *subiectum* cognoscendi respicis, est *ipsa incarnata Dei Sapientia* (*Homil.* I. p 155. 1. A. 2. C.); si ad *obiectum*, ipsa *aeterna et incommutabilis veritas* (*Homil.* III. p. 161. 1. BE.). Hanc autem veritatem et sapientiam, h. e. se ipsum, Christus in *doctrina* sua manifestavit et generi humano (per Spiritum) communicat: ita ut religio Christiana, *propter quam ipsa Sapientia creata est ante mundi principium* (*Homil.* I. p. 156. 1. D.), nihil aliud sit, quam obiectiva Christi ipsius cognitio: cui quicunque per *fidem* se illi dominandum dedit, sapientiae Christi particeps Deum per Deum cognoscit. Primum ergo imaginis divinae momentum, quod est Dei per Deum cognitio, h. e. *sapientia*, *in* Christo (*absolute*) et *per* Christum in fidelibus (*relative*) est *realis*.

Primum autem hoc restauratae imaginis Dei momentum nititur altero. Nam quum *per munditiam* tantum *cordis homo recuperet Dei imaginem, quam caligo vitiorum delevit, ut, a strepitu humanarum cogitationum semotus, — quae Dei sunt, tantum cogitet* (*Homil.* II. p. 159. 1. D.): restituta hominis sapientia est fructus mundati cordis, h. e. *conversae ad Deum voluntatis*. Haec ipsa vero conversio postulat (negative) *abolitionem peccati*, utpote aversionis a Deo, et (positive) *restitutionem iustitiae*, h. e. amoris Dei. Utriusque *principium* (h. e. conditio obiectiva) est Christi *satisfactio*, per *absolutam* eius, quippe *liberrimam* (per amorem), *obedientiam* praestita (ut egregie noster in Lib. I,

cur Deus homo, Cap. IX—XI. ostendit). *Oportebat namque, ut, sicut per hominis inobedientiam mors in humanum genus intraverat, ita per hominis obedientiam vita restitueretur.* (Lib. I., Cap. III. p. 75. 2. C.) Absoluta haec obedientia *(active)* se in Christi ἀναμαρτησίᾳ, qua *ipse per se ipsum omnino sine peccato fuit* (Lib. II., *cur Deus homo*, Cap. XVI. p. 92. 1. B. 2. D.), et *perfectâ eius iustitiâ* manifestavit, qua *ipse sua potestate et sua voluntate — Patris voluntatem indeclinabiliter et sponte servavit* (Lib. I., *cur Deus homo*, Cap. X. p. 79. 1. B. 78. 2. D.), sic ut *plenitudo totius sanctitatis* in illo appareret. Eandem vero obedientiam *(passive)* eo praestitit, quod *ipse sponte sustinuit mortem* (ibidem Cap. IX. p. 77. 2. E.), ut, *totum* se Deo dedens, *solveret, quod homo Deo debebat*, h. e. poenam peccati luens expiatum hominem reconciliaret Deo (Lib. II., *cur Deus homo*, Cap. XIV. et XV.). *Dedit itaque humana natura Deo in illo homine sponte et non ex debito, quod suum erat, ut redimeret se in aliis, in quibus, quod ex debito exigebatur, reddere non habebat.* (*Medit.* XI. p. 222. 2. A.) Hoc modo *virtus salvationis tuae, anima Christiana, virtus est Christi.* (Ibidem p. 221. 1. E.) Nam in hunc ut satisfacientem credentes iustificamur coram Deo. *Fidem* scilicet *non facit sola conceptio mentis, sed addita rectitudo volendi per gratiam;* (Tractat. *de concord. praesc. Dei* etc. Quaest. III. Cap. VI. p. 130. 1. D.) Seu *credere in illam* est *credendo tendere in illam, sic ut quisquis tendendo ad illam pervenerit, non extra illam remaneat, sed intra illam permaneat.* (*Monol.* Cap. LXXV. p. 27. 1. B.) Hoc modo fides, meriti Christi particeps, per *amorem* in illum novam excitat vitam, quae Christi liberrimam per amorem erga Patrem obedientiam, h. e. iustitiam, gratiae dono, imitatur. *Nemo enim nisi per gratiam, quae est in Christo, — virtutem aliquam bonae conversationis habere potest.* (*Homil.* I. p. 158. 2. A.) Sic autem alterum imaginis Dei momentum: *iustitia, (absolute)* in Christo perfecta, *(relative) per* Christum in fidelibus sese perficit.

Non ergo in alio *salus* est, quam in illo, in quo *ipse creator — pro te creatura fieri voluit, ut te — reconci-*

liatum et ex toto in pristinam dignitatem reformatum ad suum esse reduceret, uti felix semper et laetus in aeterna sua gloria secum in aeternum gauderes. (*Medit.* XIX. Cap. VII. p. 239. 2. AB.) Nam *nisi in Christo, nullus vitam perpetuam seu veritatem incommutabilis eius beatitudinis valet consequi, cum ipse Christus sit veritas et vita.* (*Homil.* I. p. 158. 2. A.) Is scilicet, qui divinae beatitudinis tam absolute particeps erat, ut (secundum Ignatium) media in *morte ipsa* esset *vita*, dum sapientiam et iustitiam suam fidelibus communicat, per cognitionem et amorem sui eosdem *beatificat*, *suae* h. e. *divinae* eos coheredes faciens vitae. Hoc modo illa quoque divina imago, quae est *beatitudo (absolute)*, *in* Christo *est* et *(relative) per* Christum in fidelibus *fit* realis.

Tu ergo, Domine, *creasti me, cum non essem, redemisti me, cum perditus essem.* (*Medit.* XII p. 224. 2. B.) *Potentia divinitatis tuae me fecit, humilitas humanitatis tuae me refecit.* (*Orat.* XXXVII. p. 271. 1. C.) Itaque *uniatur tecum cogitatio mea, una et singularis sit tecum intentio mea, ubi tecum a te misericorditer suscepta beata iam regnat substantia nostra.* (*Medit.* I. Cap. VI. p. 204. 2. BC.)

V.

Luther auf Hohenschwangau und in Rom.

Von

D. Hans Ferdinand Mafsmann,

Professor der ältern Deutschen Sprache und Literatur in München.

I.

Wenn nach wenigen Jahren ein Evangelischer Deutscher, nachdem er in München König Ludwigs Kunstschätze bewundert hat, dem frischen Gebirge zueilend, an Tyrols Grenze bei Füefsen auch des Königlichen Sohnes (des Kronprinzen) schöne Burg *Hohenschwangau* im alten Schwäbischen Allgau besucht: so wird er sich leicht, vor den alsdann vollendeten Wandgemälden im Innern stillstehend, erstaunt fragen: Wie kommt denn hieher nach der jetzt Baierischen Burg [1]) Martin Luthers Bildnifs? — Aber wir dürfen schon jetzt noch verwunderter fragen: Wie kam Luther bei *Lebzeiten* nach Hohenschwangau? — So aber erzählt die *Sage*, dafs Luther nach dem Reichstage zu Worms *hieher* zur Obhut geflüchtet worden sey vor seinen Römischen oder Römisch gesinnten Feinden. — Diese Sage hat Seine Königliche Hoheit, den Kronprinzen Maximilian von Baiern, veranlafst, den Gegenstand auf seiner neu aufgebauten Burg als das erste Bildnifs malen zu lassen. — Ein anderes Zimmer schmückt die Sage von Carls

1) *Hohenschwangau* ward schon 1567 vom Kaiser Maximilian II. an den Herzog Albrecht von Baiern vergeben, kam später an das Stift *Augsburg*, hernach aber wieder zurück an Baiern.

des Groſsen Geburt in der Reiſsmühle des Würmthales, wenige Stunden von München.

Jenes *Luthersbild* (vom Maler Lindenschmidt aus Mainz entworfen und gemalt) zeigt in wolkiger Mondscheinnacht links oben die Burg Hohenschwangau, zu der von rechts her um eine Felswand der schmale Weg hinaufführt. An jener Felsecke erscheint in Mitten des Bildes Ritter Langenmantel von Augsburg, vollgerüstet, zu dem ihm nachfolgenden *Mönche* umschauend, dem ein zweiter, gleichfalls gerüsteter Rittersmann mit der wehrbereiten Armbrust nachsteigt. Der *junge Mönch* aber, im schwarzen Augustinergewande, blickt, vom Monde beim Umwenden um jene Felswand angeleuchtet, zur nahen Freistätte auf, und hält unter dem linken Arme fest ans Herz gedrückt *die heilige Schrift.*

II.

Der genannte Ritter Langenmantel ist durch die Sage hieher von *Augsburg* versetzt worden, wo sein Geschlecht bekanntlich schon Jahrhunderte lang und vorzugsweise im Anfange des sechzehnten Jahrhunderts blühete [2]), und wo eine andere Sage von Luther noch heute umgeht. Von einem engen Gäſschen in Augsburg am Gallusplatze wird nämlich noch heute erzählt, daſs dort der Gottseybeiuns in der Gestalt des Christoph Langenmantel mit den Worten: *Da hinab!* dem flüchtenden Augustinermönche 1518 den Weg gewiesen habe, so daſs der Gasse der Name verblieb [3]). — Aber auch in *München* lebt

---

2) Paul v. Stetten, jünger, *Geschichte der adelichen Geschlechter in der freyen Reichs-Stadt Augsburg.* Augsburg 1762. 4. S. 65 – 73. — Seiferts *Genealogische Tabellen des Langenmantelischen Geschlechtes.* 9 Bl. fol.

3) Vergl. Löscher, *Reformationsacta*, Th. 2. S. 491, und *Luthers sämtliche Schriften*, herausgegeben von Walch, XV. 731. — Paul von Stetten, *Geschichte der Stadt Augspurg* (Franckfurt und Leipzig, 1743. 4.), Th. I. S. 281. sagt: *Weilen aber der Cardinal* (Cajetan) *sich in kein disputiren einlassen wollte, son-*

Luthers Andenken fort. In der *Sendlinger* Gasse wird noch heute das Haus beim Koch *zur Hölle* gewiesen, wo Luther den Durst gelöscht haben soll, die Wurst aber noch bis heute schuldig geblieben sey. In einer andern Gegend der Baierischen Hauptstadt, am *Schrannenplatze* unter den Bögen unweit von dem *Wurmb Eckh*, sah man sonst ein Bildniß, das *Luther und sein Katherle* hieß. — In Baiern wird auch noch das Bergschloß *Hohenaschau* im Landgerichte Rosenheim (im Isarkreise), unweit des *Chiemsees* (des sogenannten Baierischen Meeres) bezeichnet, als wo Luther länger verweilt habe. In *Schwaben* aber, im nun Baierischen *Ottenbeuern*, wird noch heute das *Meßgewand* gewiesen, worin *Luther* dort Messe gehalten habe.

---

dern durchaus von ihm verlangte, daß er widerruffen sollte, als machte er sich, nachdem er bereits zu Augspurg einige Anhänger bekommen, und eine Appellation von dem Cardinal an den Pabst zurückgelassen, mit Hülffe Christoph Langenmantels heimlich aus der Stadt. — Jene Anhänger waren die beiden Brüder Domherrn Bernhard und Conrad Adelmann von Adelmannsfelden, Conrad Peutinger, Langenmantel, der Karmeliterprior Johann Frosch (der später in Wittenberg promovirte), Ambrosius Jung, Ulrich Jung, Johann Schenk, D. Auer u. s. w. Vgl. Georg Spalatini *Bericht der Handlung Lutheri mit dem Cardinal Cajetano*, bei Walch, XXI. *Nachlese* S. 14., und Löscher, a. a. O. S. 492. — Johann Wolf (*Lectiones memorabil.* II. 778.) erzählt: *In comitiis Augustae Vindelicorum anno* 1518. *quia non tuto fidendum erat cruentis Romanistis, oportuit de nocte afflictissimum Lutherum fugam capessere, subornante veredum Joanne Staupitio, ostiolumque reserante quoddam Christophoro Langenmantelio: sic effugit ille sine ocreis, calcaribus et ense Witebergam, cum forsan alioquin a Cardinale Cajetano Leoni decimo pro munusculo et strena Romam currente deductus fuisset.* — Luther selbst sagt in seinem Berichte über seinen Verkehr mit Cajetan (Walch, XV. 712.) nur: *Endlich habe ich, auf guter Freunde Rath, sonderlich da er sich vorher verlauten lassen, er habe Befehl, mich zusamt dem Vicario* (Staupitz) *in Kerker werfen zu lassen, nachdem ich die Appellation fertig gemacht, die ich anschlagen lassen wollen, mich von dar wegbegeben, und dafür gehalten, ich hätte schon mit genugsamer Gefahr meinen Gehorsam erzeiget.*

III.

Was die Sage sinnig andeutend durch die Zeiten trug, dem hat der hochherzige Sinn des Baierischen Kronprinzen Farbe und Gestalt zu geben gewufst. Siehe da den jungen, gewissensängstigen Mönch, der, an Rom nicht zweifelnd, doch in der heiligen Schrift schon früh sein Heil suchte, während in seinem Jünglingsalter Laie und Priester sie kaum kannten, wie er in seinen Tischreden selber sagt: *Vor dreyfsig Jahren war die Bibel unbekannt, die Propheten waren ungenannt, und gehalten, als wären sie unmöglich zu verstehen. Da ich zwanzig Jahr alt war, hatte ich noch keine gesehen. Ich meynete, es wären keine Evangelia noch Episteln mehr, denn die in den Postillen sind. Endlich fand ich in der Liberey zu Erffurt eine Bibel, die las ich oftmals, mit grofser Verwunderung D. Staupitzens.*[4]) An einer andern Stelle der Tischreden[5]) heifst es: *Es sind wahrlich grofse Finsternisse gewesen, und Doct. Carlstad ward zum Doctor promoviret, da er doch die Bibel nie gesehen hatte. Ich lase zu Erfurth im Kloster allein die Bibel; da schickte es Gott wunderbarlich, wider aller Menschen Gedanken, dafs ich von Erfurth gen Wittenberg mufste.*

---

4) Luthers *Tischreden*, durch Aurifaber (zuerst Eisleben 1566), Frankfurt am Main 1573. fol. Bl 249 b. Walch, XXII. 1377. Möge hier noch folgende Geschichte stehen (Bl. 275 a. Walch, 1516.): *Da ich, sprach D. M. Luther, zu Erffurt ein junger Mönch ware, und terminiren und nach Käsen gehen mufste auf die Dörfer, kam ich auf eines, und hielte da Messe. Da ich mich nun angezogen hatte und vor den Altar trat in meiner Kleidung und Schmuck, da fing der Kirchner an das Kyrie eleison und Patrem auf der Lauten zu schlagen; da konnte ich mich schwerlich des Lachens enthalten; denn ich war solches Orgelns nicht gewohnet; mufste mein Gloria in excelsis nach seinem Kyrie richten.*

5) Ebendaselbst, Bl. 111 b. Walch, XXII. 612.

IV.

Aber beleuchten wir jene aus dem Mondscheine der Hohenschwangauischen Sage uns herüberdämmernden Gestalten des sechzehnten Jahrhunderts näher mit der Wahrheitsfackel der Geschichte!

Im Jahre 1518 schrieb Luther, als die Römischen hart an ihm waren, und er, den Kurfürsten von Sachsen durch sich belästigt glaubend, an ein Auswandern von Wittenberg dachte, in einem Briefe an Staupitz: *dissuasit (Spalatinus), ne tam cito in Galliam irem*[6]), wohin er 1535 Melanchthon, als der König von Frankreich ihn einlud, zu gehen Anfangs zurieth: *M. Philippus vocatus a rege Franciae est, et etiam me consule libens proficisceretur*[7]). Im Jahre 1521 aber schrieb Luther gleich nach seiner Gefangensetzung auf der Wartburg von diesem seinem Pathmos unter dem 14. Mai an Spalatin: *Quod nondum ad te scripsi, consulto factum est, ne recens fama captivitatis meae causa cuiquam esset intercipiendi literas*[8]), und fährt sogleich fort: *Hic varia de me narrantur: invalescit tamen opinio, me esse ab amicis captum e Francia missis.*

Man möchte hier versucht werden, *Francia* für *Franconia* zu nehmen, da Luther schon im vorhergehenden Jahre (1520) unter dem 10. Juli an denselben Spalatin einen Brief des *Fränkischen* Ritters Silvester von Schaumburg zu Münerstadt sendet, dessen Sohn in Wittenberg

---

6) Luthers *Briefe*, herausgegeben von de Wette, I. 195.

7) Siehe de Wette, IV. 619. 621.

8) de Wette, II. 5. Luther wurde Anfangs *sehr* geheim auf der Wartburg gehalten. Im Mai oder Juni noch schreibt er an denselben Spalatin: *Vix impetravi, ut has mitterem, ita timetur, via ne qua reveletur, ubi sim.* (de Wette, II. 12) — *Als ich* (erzählte Luther 1546 zu Eisleben) *Anno* 1521 *von Worms abreisete, und bey Eisenach gefangen ward, und auf dem Schlofs Wartburg im Pathmo safs: da war ich ferne von Leuten in einer Stuben und konnte niemand zu mir kommen, denn zween Edelknaben, so mir des Tages zweymal Essen und Trinken brachten. — — Nun kam Hans von Berlibs Frau gen Eisenach, und hatte gerochen, dafs ich auf dem Schlofs wäre; hätte mich gern gesehen, es konnte aber nicht seyn* (*Tischreden*, S. 205 b. Walch, XXII. 1129 fg.)

studirte, und der ihm, wie Franz von Sickingen, unter dem 11. Juni mit hundert andern Rittern sichern Schutz auf seiner Burg anbot[9]). Derselbe war später (1528) eifriger Kirchenvisitator in Franken. Luther sagt in jenem Briefe: *Mitto literas Francici equitis Silvestri Schauenberg, et nisi molestum esset, vellem in literis Principis id subindicari Cardinali S. Georgii, ut scirent, etiamsi me pellerent diris suis e Wittemberga, nihil effecturos, nisi ut rem peiorem e mala reddant: quandoquidem iam non in Bohemia, sed media quoque Germania sint, qui expulsum tueri possint et velint invitis ipsis contra omnia sua fulmina*[10]). Und unter dem 17. Juli desselben Jahres schreibt er demselben Spalatin: *Vale, et memor esto, oportere nos pro verbo pati. Quia enim iam securum me fecit Silvester Schauenberg et Franciscus Siccingen ab hominum timore, succedere oportet daemonum quoque furorem*[11]). — Man wird versucht, von jenem *Fränkischen* Ritter zu der Burg Hohenschwangau hinüber zu blicken. — Ja, man könnte sogar, wenn das jetzige Schauen*stain* in Franken eins ist mit jenem Schauenberg[12]), eine Verwechselung zwischen *Schwan*stein und *Schauen*stein vermuthen, wie denn die Herren *zu der Hohenschwangow* auch *zum Schwanstain* sich schrieben.

V.

Blicken wir aber genauer auf die Behauptung der Schwangauer Sage, dafs Luther nach seiner kühnen Vertheidigung und Weigerung zu Worms (1521) auf der Burg gewesen sey: so tritt uns die unleugbare geschichtliche Thatsache entgegen, dafs Luther, nachdem er das heifse

9) Des Ritters Brief steht in Walchs Ausgabe von Luthers Schriften, Th. XV. 1942 fg. Altenburg. Ausg. I. 549. Leipzig. Ausg. XVII. 389.

10) De Wette, I. 465.

11) De Wette, I. 469.

12) Das Stammschlofs des ansehnlichen Geschlechtes derer von Schaumburg liegt im Coburgischen bei Schalkau.

Worms, wohin er am 16. *April* gekommen, am 26. *April* jenes Jahres verlassen hatte, schon am 4. *Mai* auf die *Wartburg* bei Eisenach gefangen geführt wurde, wo er fast ein ganzes Jahr (bis zum 5. März 1522) verblieb, und, die sein Werk am meisten fördernde Verdeutschung der heiligen Schrift beginnend, die des neuen Bundes vollbrachte.

Er war bereits vor jener Verbergung im unten liegenden Eisenach angelangt gewesen, und erst, als er dasselbe abermals verlassen, um zu seiner Freundschaft und Verwandtschaft über den Wald (nach Möra) zu gehen, auf welchem Wege er von Amsdorf begleitet wurde[13]), hinter dem Schlosse Altenstein von den geharnischten und verkappten Rittern (Hans von Berlepsch, Amtshauptmann zu Wartburg, und Burkard von Hund, Herrn zu Altenstein, mit zwei Knechten) ergriffen und auf die Wartburg abgeführt worden, wo er spät in der Nacht anlangte. Es war auch hohe Zeit; denn schon am 15. Mai lief die Kaiserliche Geleitsfrist ab, wie Luther selber unter dem 14. Mai in dem oben angezogenen Briefe an Spalatin sagt: *Cras tempus datae fidei Caesaris exspirat.*

Von dieser Gefangenführung war Luther schon auf seiner Heimreise von Worms unterrichtet. Von *Frankfurt* a. M. schreibt er Sonntags Cantate (28. April) an Lucas Cranach: *Ich lafs mich einthun und verbergen, weifs selb*

13) An Amsdorf schrieb er deshalb unter dem 12. Mai schon, weil derselbe nicht gesehen, wohin Luther gebracht worden war: *Ego die, qua a te avulsus fui, longo itinere novus eques fessus, hora ferme undecima ad mansionem noctis perveni in tenebris.* (de Wette, II. 3.) — An Spalatin schreibt er am 14. Mai: *Tandem ab Isenacensibus peditibus obviis excepti intravimus vesperi Isenacum, mane sociis omnibus cum Hieronymo* (Schurf; die andern waren Peter von Suaven und Justus Jonas) *abeuntibus. Ego ad carnem meam trans silvam profectus (nam paene regionem occupant) ab illisque solvens, ubi ad Walterhausen tendimus, paulo post prope arcem Altenstein captus sum, Amsdorfio id necessario sciente, me esse alicui capiendum, sed locum ignorat custodiae meae. Frater meus equites in tempore videns a curru se subtraxit, et insalutatus Walterhausen pedestris vesperi venisse dicitur. Ita sum hic exutus vestibus meis et equestribus indutus, comam et barbam nutriens, ut tu me difficile nosses, cum ipse me iam dudum non noverim.* (de Wette, II. 7.)

noch nicht, wo. Und wiewohl ich lieber hätte von den Tyrannen, sonderlich von des wüthenden Herzog Georgen zu Sachsen Händen, den Tod erlitten, mufs ich doch guter Leut Rath nicht verachten[14]*, bis zu seiner Zeit. — Es mufs ein klein Zeit geschwiegen und gelitten seyn. Ein wenig sehet ihr mich nicht, und aber ein wenig, so sehet ihr mich, spricht Christus. Ich hoff, es soll itzt auch so gehen. Doch Gottes Wille, als der allerbeste, geschehe hierin, wie im Himel und Erden. Amen*[15].

Luther reisete übrigens, besonders in jenen Zeiten, meist zu *Fufs*, wie er selbst öfter in seinen Briefen sagt, z. B. 1518 von seiner Reise nach Heidelberg (aus Coburg): *pedester viam coepi. — Vehementer fatigor, et nunquam vacant vecturae*[16]. Dieser Umstand sowohl, als auch der Zeitraum überhaupt von Luthers Abreise von Worms bis zu seiner Ankunft auf der Wartburg (26. April bis 4. Mai) erlauben durchaus keinen Gedanken an eine zwischenzeitige Entfernung zu dem fernen Füefsen und Hohenschwangau.

VI.

Aber die oben mitgetheilten örtlichen Anhaltspuncte jener Lutherischen Sagen (*Augsburg*, *Ottóbeuern*, *Füefsen Hohenschwangau*, *Hohenaschau*, *Chiemsee*) gewähren andere bezeichnende Beziehungen, indem sie unbezweifelbar auf des jungen Augustiners *Reise nach Rom*, im Jahre 1510, deuten.

---

14) Im gleichen Sinne schreibt er am 12. Mai (von der Wartburg) an Melanchthon: *Vereba rego, ne aciem deserere viderer; nec tamen patebat via, qua volentibus et consulentibus resisterem. Nihil magis opto, quam furoribus adversariorum occurrere obiecto iugulo.* (de Wette, II. 1.) Aehnlich am 1. November an Nic. Gerbellius: *Cessi publico, amicis suadentibus obsequutus, tum invitus, tum incertus, an Deo gratum facerem. Ego quidem arbitrabar, cervicem esse obiectandam publico furori: sed illis aliud visum, quorum consilio adornati equites simulatis insidiis me ceperunt in itinere et in locum tutum, quo nunc suavissime tractor, posuerunt.* (de Wette, II. 89.)

15) de Wette, I. 588 fg.

16) de Wette, I, 105.

Tiefes Dunkel ruht auf dieser weltentscheidenden *Romfahrt*, worüber weder die reichlich gesammelten *Tischreden* Luthers, noch die besondern Untersuchungen von Scharf, Dresser, Lingke[17]) uns auch nur einiges Licht verschaffen. Wie sehr ist auch hier mit Melanchthon im Eingange seiner *Vita Lutheri* zu klagen, daſs Luther den erklärten Vorsatz, seinen Lebenslauf selber zu schreiben, nicht ausführen konnte, zumal da er über seine Reise nach *Welschland*, dessen Weinbeeren und Pfirsichen er zu rühmen weiſs[18]), wie später Göthe seine Goldorangen, nicht so viel Wesens gemacht hat, wie Carlstadt, von dem er sagt: *Carlstad war sehr vermessen, daſs er auch zu Rom in dem fürnehmsten Collegio, in domo Sapientiae*[19]), *hat dürfen disputiren, kam mit groſser Hoffart wieder in Deutschland, wohl gekleidet*[20]).

Veit Ludwig von Seckendorf in seiner *Historie des Lutherthums*[21]) weiſs von der Romfahrt auch nur dieses:

---

17) 1686 am 16. Febr. hielt ein Nachkomme Luthers, Joh. Christoph Luther von Görlitz, unter D. Joh. Friedr. Scharfs zu Wittenberg Vorsitze, eine Disputation: *Sincerus sincerae doctrinae D. M. Lutherus;* er weiſs aber von der Reise seines groſsen Ahnen nach 176 Jahren auch Wenig oder gar Nichts zu sagen. — Matthaeus Dresserus gab in seiner *Martini Lutheri historia* (Lipsiae 1598.) sub n. 14.: *Narratio brevis de profectione Martini Lutheri in urbem Romam,* welche Bürger (*Historische Nachricht von Lutheri Münchs-Stand und Kloster-Leben* Leipzig und Merseburg 1719. S. 177—179.) übersetzte. Aber auch hier sehr Wenig. Eben so bei Joh. Theodor Lingke (*D. Martin Luthers Reisegeschichte.* Leipzig 1769. 4. S. 14-24.). Vergl. auch J. A. Fabricii *Centifolium Lutheranum,* I. 36 sq. (aus Selnecceri *Vita Lutheri*), II. 529. — Spieker, *Geschichte Dr. Martin Luthers,* 1. B. (Berlin 1818.) S. 194—198. und Anmerkungen S. 61—63.

18) *Tischreden,* Bl. 42 a. (Walch, XXII. 230.) Bl. 433 a. (Walch, 2366.): *Italia ist ein sehr fruchtbar, gut und lustig Land, sonderlich Lombardia ist ein Thal 20 Deutscher Meilen Wegs breit; mitten dadurch fleuſst der Eridanus, gar ein sehr lustig Wasser, so breit, als von Wittenberg gen Brate ist; auf beyden Seiten sind die Alpes und Apenninusgebirge.*

19) Die jetzige *Sapienza.*

20) *Tischreden,* Bl. 279 a. (Walch, XXII. 1542.)

21) *Commentarius de Lutheranismo,* L. I. p. 19. Deutsch (Leipzig 1714), S. 54.

Und weilen sein grofser Verstand ihm grofs Ansehen machte, schickte ihn der Augustiner-Orden, einer unter ihnen entstandenen Unruhe halben, nach Rom Anno 1510, *woselbsten er von denen Italiänischen Mönchen verlachet wurde, als er mit so grofser Andacht Messe gelesen.*

VII.

Reisete aber, wie fast allgemein überliefert ist, Luther in Aufträgen seines Ordens [22]), als dessen Untervicar er im Jahre 1516 sogar 40 Augustinerklöster in Meifsen und Thüringen [23]) zu revidiren hatte: wie natürlich war es alsdann, dafs der zu Fufs wandernde Mönch Abends in den bemittelteren Klöstern *Schwabens* und *Baierns* zusprach und Herberge nahm, wie er später in Italien auch die Hochschulen besuchte! So berührte er wohl *Ottenbeuern*, das reiche Schwäbische Kloster an der Günz, das seinen eigenen Prälaten hatte, der unmittelbarer Reichsstand war, so wie *Füefsen* am Lech, die Pforte für Baiern und Tyrol, mit seiner reichen *Benedictinerabtei* (des heiligen Magnus), welche zum Bisthum *Augsburg* gehörte, wie eine Zeitlang im 16. Jahrhundert auch *Hohenschwangau* selbst. Schon diese Beziehung erinnert an den Langenmantel von *Augsburg*, wo Luther später, 1518, selber verweilte. Die *Benedictiner* aber mochte er in *Füefsen* so gut und gern begrüfst haben, wie wir ihn weiter unten in der Lombardei in einem reichen *Benedictiner*kloster am Po herrlich gehalten antreffen werden. — Auch besuchte er wohl *Herren-Chiemsee*, worauf das angeführte *Hohenaschau* uns leitet; dort aber konnte er bei den *Canonicis Regularibus S. Augustini* in der herrlichen Bibliothek ganz sich zu Hause fühlen. Der Bischof von Chiemsee aber

---

22) Wegen entstandener Streitigkeiten, indem sich 7 Klöster wider ihren *Vicarius Generalis* aufgelehnt haben sollen. Vgl. Spieker a. a. O. Anm. S. 62.

23) Er unterschreibt sich damals: *Vicarius per Misnam et Thuringiam Eremitorum S. Augustini.*

stand unter *Salzburg*, wohin Luthers langjähriger Seelenfreund, Johann Staupitz, den er selbst seinen ehrwürdigen und lieben Vater nennt, bekanntlich später als Abt (S. Petri) versetzt wurde[24]), und von dem Luther selber am 17. Februar 1521 an Spalatin schreibt: *Romanus Pontifex Staupitium nostrum accusavit ad Cardinalem Salzburgensem, ut mecum habentem*[25]).

VIII.

Die aus der Sache selbst und aus der Richtung der Römischen Reise Luthers hervorgehende Vermuthung, dafs er *Schwäbische* und *Baierische* Ortschaften und Klöster berührt haben werde, findet wesentliche Bestätigung durch ein in seinen Tischreden uns aufbewahrtes merkwürdiges Urtheil über *Schwaben* und *Baiern*, welches er nur durch eigene Reiseanschauung gewonnen haben konnte, wie er denn in jenem Urtheil selber von Reisen spricht. Doch kann auch dieses Urtheil füglich nur von jener Reise nach Rom im Jahre 1510 herrühren, da Luther in spätern Jahren, trotz seinen nicht geringen Reisen, *Baierland* wenigstens nicht wieder berührte[26]), es vielmehr fernerhin nur aus Briefen beurtheilte[27]). Dabei darf hier geltend gemacht

24) Er starb auch hier 1525, am 28. December.

25) de Wette, I. 559.

26) 1518 kam Luther nach Augsburg, nach Heidelberg (über Coburg, Würzburg), 1521 nach Worms (über Mainz), 1530 nach Coburg. — Lingke, a. a. O. S. 345, hat ausgerechnet, dafs Luther über 2764 Meilen in seinem Leben gereiset sey.

27) So klagt er 1524 unter dem 30. October an Gottschalk Crusius über Verfolgung in Baiern: *In Bavaria multum regnat crux et persecutio verbi, etiam non palam seminati: ita saeviunt illi porci; sed sanguis fusus suffocabit eos.* (de Wette, II. 559.) — So erfährt er 1527, wie Leonhard Kaiser vom Passauer Bischof gefangen genommen und zu Scherding verbrannt worden sey. (Seinen Trostbrief an den Gefangenen siehe bei de Wette, III. 179 fg.) — 1528 am 27. Januar schreibt er an Joh. Hess: *Similia geruntur in Bavaria, nec ferro nec igne possunt cohiberi: deserunt uxores, liberos, familias et facultates.* (de Wette, III. 263.) — 1532 berichtet er unter dem 24. Juni an

werden, dafs er mit dem Baierischen Hofmusicus Ludwig Senfl zu München brieflich (über Musik) verkehrte[28]. Luthers mehrfache lebhafte Urtheile über die Oberdeutschen Mundarten möchten übrigens wohl eben so wahrscheinlich aus eigenem Ohrenzeugnisse an Ort und Stelle, nicht blofs durch Oberdeutsche, welche in Wittenberg studirten, oder ihm sonst in andern Gegenden Deutschlands auf seiner Lebensbahn begegneten, herrühren; wenn er z. B. sagt: *Es sind aber in der Deutschen Sprache viel Dialecti, unterschiedene Art zu reden, dafs oft Einer den Andern nicht wohl verstehet, wie Bayern die Sachsen u. s. w. nicht recht verstehen, sonderlich die nicht gewandert sind; ja, die Bayern verstehen bisweilen einer den andern nicht recht, was grobe Bayern sind.*[29]. Jenes oben gedachte *Lob* aber über *Baiern* und *Schwaben* aus des Thüringers Munde, in seinen Tischreden[30] aufbewahrt, lautet also: *Wenn ich, sprach D. Martin Luther, viel reisen sollte, wollte ich nirgend lieber, denn durch Schwaben und Bayerland ziehen; denn sie sind freundlich und gutwillig, herbergen gerne, gehen Fremden und Wandersleuten entgegen, und thun den Leuten gütlich und gute Ausrichtung um ihr Geld. Hessen und Meifsner*

Amsdorf: *Audisse te credo, D. Eccium esse pulsum per Principes Bavariae ab Ingolstadio et ditione ipsorum, amissa parochia et omnibus valde subito. Ita scribunt e Nurnberga. Causam ariolantur dubii, quod Episcopo Passaviensi, tertio Duci Bavariae Ernesto, studuerit, petenti portionem paternae haereditatis. Vale in Christo.* (de Wette, IV. 378.)

28) de Wette, IV. 180 ff. Diesen am 4. Oct. 1830 geschriebenen Brief hat besonders herausgegeben Kiefhaber (*Sendschreiben D. M. Luthers an L. Senfl — mit einigen Zusätzen* u. s. w. München, 1817. 8.).

29) *Tischreden*, Bl. 432. a. (Walch, XXII. 2362.), wo auch andere ähnliche Aeufserungen vorkommen, z. B. 431. b. (Walch, 2359): *Deutschland hat mancherley Dialectos, Art zu reden, also dafs die Leute in 25 Meilen Weges einander nicht wohl können verstehen. Die Oesterreicher und Bayern verstehen die Thüringer und Sachsen nicht, sonderlich die Niederländer. Ja, jutha, ju, ke, ha: solch Verjahen ist mancherley, und Eines anders, denn das Andere.*

30) *Tischreden*, Bl. 432. a. (Walch, 2359.)

thun es ihnen etlichermafsen nach; sie nehmen aber ihr Geld wohl darum. *Sachsen ist gar unfreundlich und unhöflich, da man weder gute Worte noch zu essen giebt; sagen: „Live Gast, ik weit nit, wat ik ju te eten geven sol; dat Wif is nit daheimen, ik kan ju nit herbergen.“ Ihr sehet hier zu Wittenberg, wie unfreundlich Volk es hat; fragen weder nach Ehrbarkeit und Höflichkeit, noch nach der Religion*

IX.

Gewifs, solche Urtheile können nur Folge eigener Erfahrung und Wanderung seyn.

Aus jenen ihm gastlichen Ländern, Schwaben und Baiern, zog Luther ohne Zweifel über *Füefsen*, von wo aus er, da die Burg fast nur eine halbe Stunde entfernt ist, auch bei den Herren von *Schwangau* gerastet haben kann, nach *Welschland,* in welchem wir ihn, auf Rom zuwandernd, wiederum nur theilweise verfolgen können.

In Lombardia am Pad[31]), sagt er selber[32]), *ist ein sehr reich Kloster S. Benedicti Ordens, das alle Jahr* 36,000 *Ducaten Einkommens hat. Da ist eine solche Lust und Schlemmen, dafs sie* 12,000 *Ducaten auf die Gasterey wenden,* 12,000 *auf die Gebäude, das dritte Theil auf das Convent und die Brüder. Im selben Kloster bin ich, sagte D. Martinus, gewesen und ehrlich tractirt und gehalten worden.*

Anders klingt freilich die Erzählung, welche Dresser in seiner *Narratio brevis de profectione Lutheri in urbem Romam*[33]) von dem Welschen Kloster an der Grenze Italiens mittheilt, in welchem Luther die Geistlichen an einem Freitage Fleisch essend antraf, und sie in seiner gewissenhaften Fastengesinnung und Deutschen Gläubigkeit ernstlich deshalb zur Rede stellte. Die Herren wurden stutzig, be-

31) Po.

32) *Tischreden*, Bl. 266 a. (Walch XXII. 1468.)

33) *Lutheri historia*, n. 14.

sorgten Anklage in Rom und gedachten den dummen Deutschen Eiferer aus dem Wege zu räumen. Das verrieth Luthern der Pförtner, dafs er mit Mühe entkam. Darauf ging er gen *Padua*, von dort nach *Bologna*.

In *Padua* mufste er dem Landesfieber seinen Zoll bezahlen, indem er in heftiges Kopfweh verfiel, das sich erst legte, als er auf seines Wirthes Rath einige Granatäpfel gegessen. Dasselbe heftige Sausen und Brausen in Ohren und Haupte hatte er wieder in *Bologna*[34]; eben so in der Nähe von Rom: *Mir und meinem Bruder widerfuhr das, da wir gen Rom zogen in Italien, und einmal die ganze Nacht mit offnen Fenstern sehr hart schliefen, bis um sechs. Da wir erwachten, waren uns die Köpfe voller Dunst, ganz schwer und ungeschickt, also dafs wir desselben ganzen Tages nur eine Meile konnten gehen: so plagte uns der Durst, und ekelte uns vor dem Wein, dafs wir ihn auch nicht riechen konnten; begehrten immerzu Wasser zu trinken, welches doch tödtlich ist. Endlich labten und erquickten wir uns wieder mit zweyen Granatäpfeln, dadurch erhielt uns Gott das Leben*[35].

In *Florenz* können wir Luthern mit menschlicher Theilnahme in die Siechhäuser begleiten. Er schildert sie lebendig und mit Liebe. Zugleich ein Zeugnifs, dafs er nicht mit blindem Hasse nach und von Welschland kam, obschon er die *Wahlen* stets scharf zeichnet, und nicht unrichtig, wenn er sagt: *Gott hat das Papstthum nicht ohne Ursache in Italien gesetzt; denn die Wahlen können viel Dinges machen und zurichten, als sey es wahr, und ist doch nicht, haben listige und verschmitzte Köpfe*[36]. Doch am ärgsten sind ihm die *Deutsch-Wahlen*, d. i. Deutsche, die sich im Lande umgewälscht haben. *Alle Nationen*, sagt er, *gegen Sachsen sind einfältig; darum wenn Sachsen oder Flämminger in Italien kommen, so sind sie ärger,*

---

34) Siehe Dresser a. a. O. Doch klagte Luther über solches Sausen im Kopfe auch im Jahre 1530. (de Wette, IV. 132. 178.)

35) *Tischreden*, Bl. 432. b. (Walch, XXII. 2364 fg.)

36) *Tischreden*, Bl. 243. a. (Walch, 1344.)

denn die Italiäner selbst, also dafs sie sagen: Alemanni Bassi sind die ärgsten Schälke. Und ist bey ihnen ein Sprüchwort: Uno to Tescho Italiano e uno Diabolo incarnato, ein ***Deutscher Wahl*** *ist ein lebendiger Teufel. Darum hüte dich vor einem Italo-Germano, Deutschen Wahlen; denn sobald ein* ***Deutscher in Italien*** *den Epicurismus gelernt hat und verdauet das Höllekächlein, so ist er viel ärger und tückischer, denn ein Wahl*[37]. Von *Florenz* (und sonst in Italien) rühmt Luther aber die Krankenhäuser mit folgenden anschaulichen Worten: *In* ***Italia*** *sind die Spitale sehr wohl versehen, schön gebauet; gut Essen und Trinken; haben fleifsige Diener und gelehrte Aerzte; die Betten und Kleidung sind fein rein und die Wohnungen schön gemahlet. Alsbald ein Kranker hinein wird gebracht, ziehet man ihm seine Kleider aus, in Beyseyn eines Notarien, der sie treulich verzeichnet und beschreibet; werden wohl verwahret; und man ziehet ihm einen weifsen Kittel an, legt ihn in ein schön gemacht Bette, reine Tücher. Bald bringt man ihm zween Aerzte, und kommen die Diener, bringen Essen und Trinken in reinen Gläsern, Bechern, die rühren sie mit einem Fingerlein an. Auch kommen etliche ehrliche Matronen und Weiber, verhüllet unter dem Angesicht, etliche Tage, dienen dem Armen als Unbekannte, dafs man nicht wissen kann, wer sie sind; darnach gehen sie wieder heim.* ***Das habe ich also zu Florenz gesehen****, dafs die Spitale mit solchem Fleifs gehalten werden. Also werden auch die Fündlinghäuser gehalten, in welchen die Kinderlein aufs Beste ernähret, aufgezogen, unterweiset und gelehrt werden; schmücken sie alle in eine Kleidung und Farbe, und ihrer wird aufs Beste gewartet*[38].

---

37) *Tischreden*, Bl. 432. a. (Walch, XXII. 2362.)

38) *Tischreden*, Bl. 143. b. (Walch, 786.)

X.

Wie rechtgläubig aber, gleich jedem andern Romfahrer, mag der achtundzwanzigjährige Deutsche Mönch damals eingewandert seyn in die *Siebenhügelstadt!* — *Da ichs* (Rom) *erst sahe*, erzählt er selber, *fiel ich auf die Erde, hub meine Hände auf und sprach: Sey gegrüſset, du heiliges Rom* [39]*)!* — Von einer Kirche zog er zur andern, in Gebet und Bewunderung. *Wir haben*, sagt er im Jahre 1530 selber [40]), *solch Wallen nicht feiner Meynung gethan, gleichwie mir geschah zu Rom, da ich auch so ein toller Heiliger war, lief durch alle Kirchen und Klüfte, glaubte Alles, was daselbst erlogen und erstunken ist: Ich habe auch wohl eine Messe oder zehen zu Rom gehalten, und war mir dazumal schier leid, daſs mein Vater und Mutter noch lebten; denn ich hätte sie gerne aus dem Fegfeuer erlöset mit meinen Messen und andern trefflichen Werken und Gebeten mehr. Es ist zu Rom ein Spruch: Selig ist die Mutter, deren Sohn am Sonnabend zu St. Johannis eine Messe hält. Wie gerne hätte ich da meine Mutter selig gemacht! Aber es war zu drange, und konnte nicht hinzukommen, und aſs einen rustigen Hering dafür.*

Wenn man in *Rom* von Deutscher Seite her einzieht durch die *porta del popolo*, so stöſst man unmittelbar links sogleich auf eine kleine *Kirche*, von der die Sage noch heute geht, daſs hier, in dieser Kirche des *Volkes* [14]), Bruder Martin seine berühmte Messe gelesen, welche den Römischen Geistlichen, die inzwischen ihrer sieben gelesen hatten, zu lange währte, daſs sie ihm zuriefen: *Bruder Martin, mach kurz, mach ein Ende; schick unserer Frauen ihren Sohn bald wieder heim!* wo sie gelesen hätten: *panis es, panis manebis; vinum es, vinum manebis* [42]).

---

39) *Tischreden*, Bl. 434. b. (Walch, XXII. 2374.)

40) Walch, V. 1646 fg.

41) Die gelehrten Antiquare wollen freilich *del popolo* von *pôpulus* (Pappelbaum) deuten, der hier gestanden habe.

42) *Passa, passa.* Siehe Joh. Matthesius, *Das Leben Luthers*,

Vom Messelesen erzählt Luther noch folgende Geschichte, *so in Italia geschehen*, *da zween Mefspfaffen zugleich über einem Altar gegen einander stehen und Messe halten: einer kehret sich gegen Aufgang, der andere gegen Niedergang der Sonnen; der lieset das Evangelium auf dieser, jener auf der andern Seiten; sind aus der Mafsen fertig auf ihrem Handwerk, suchen nur ihren Geniefs und den lieben Groschen, halten die Messe weder für ein Opfer noch für ein Sacrament*[43]).

Welchen Eindruck aber *Rom* unter dem *Pontifex miles*, Julius dem Zweiten[44]), auf Luthern gemacht und bei ihm hinterlassen, davon ist sein ganzes späteres Leben und Lehren sattsames Zeugnifs, so dafs er selber von sich sagte: *Dafs mir die Papisten gram und feind sind, nimmt mich nicht Wunder, denn ich hab's wohl um sie verdient. Christus strafte die Juden höflicher, denn ich die Papisten, und dennoch tödteten sie ihn*[45]).

Luther sagte einst: *Weil mich unser Herr Gott in den häfslichen Handel und Spiel gebracht hat, wollte ich nicht hundert tausend Gülden dafür nehmen, dafs ich nicht auch Rom gesehen hätte. Ich müfste mich sonst immer be-*

S. 6. In Nicol. Selnecceri *Oratio historica* etc. (*Vom Leben vnd Wandel des Ehrwirdigen Herrn vnd theuren Mannes Gottes, D. Martin Lutheri* u. s. w. *aus dem Latein ins Deutsch gebracht* u. s. w. 1576. 8.) heifst es: *Denn als er da Mefs hielt, dafs er seiner Vorfahren etliche aus dem Fegfeuer erlösete, da siehet er, dafs neben ihm sieben Mefs verrichtet wurden, ehe er einmal fertig ward. Denn die Römischen Mefsknechte sagten: passa, passa, fort, fort, schicke unsrer Frauen ihren Sohn bald wieder heim. Er hörte auch einmal davon reden, wie die Mefspfaffen Brot und Wein consecrirten, nämlich: panis es et panis manebis, vinum es et vinum manebis. Du bist Brot und Wein und bleibst es.* — Vergl. auch Walch, XIX. 1509.

43) *Tischreden*, Bl. 274 a — b. (Walch, XXII. 1512 fg.)

44) Von ihm sagte einmal Kaiser Maximilian I.: *Ich lache, dafs Gott seine beyden Regimente also wohl bestellet hat, und das geistliche Regiment einem trunkenen Scheifs- und Speypfaffen, das ist, dem Papst Julio, und das weltliche Regiment einem Gemsensteiger, als ich bin, befohlen hat.* (*Tischreden*, Bl. 182. a. Walch, 999.)

45) *Tischreden*, Bl. 247. b. (Walch, 1367.) Vergl. Bl. 236. b. (Walch, 1309 ff.)

sorgen, ich thäte dem Papst Gewalt und Unrecht. Aber was wir sehen, das reden wir[46]. Und ein ander Mal: *Darum wollte ich wünschen, daſs ein Jeglicher, der ein Prediger sollte werden, zuvor zu Rom wäre gewest, und hätte dasselbst gesehen, wie's da zugehet*[47].

XI.

Luther reisete mit gesunder Aufmerksamkeit, die ihre Zeit nicht verträumt, und mit stets gegenwärtiger Sinnenschärfe. *Die Natur*, sagte einer seiner gröſsten Feinde, Anton Varillas[48], *schien dem Deutschen Leibe einen Italienischen Kopf gegeben zu haben. Eine so groſse Lebhaftigkeit, Fleiſs, Munterkeit und Gesundheit hatte er.*

Wer in Italien gereiset ist, wird gewiſs lebhaft an das noch heutige Treiben in den Welschen Albergo's erinnert, wenn er folgende *Historie, die in Italia geschehen*, in Luthers *Tischreden*[49] liest, *da ein fremder Papist vom Wirth in der Herberge in der Fasten gefraget ward, ob er auf den Abend wollte über den Tisch sitzen, da man eine rechte Mahlzeit hielte, oder nur eine Collation haben. Da er nun zum rechten Abendmahl, da man ordentlich speisete, wählte, trug man rostige und Bratheringe und andere schlechte, geringe, gemeine Speise auf; am andern, Collationstische, aber hatte man allerley gute Fische, Rosin, Feigen, Confect und andere eingemachte Dinge denen, die da fasteten, und einen guten Wein dazu.*

Besonders aber hat Luther in *Rom* während seines Aufenthaltes mit offnem Auge und wacher Wiſsbegierde sich umgesehen. Er schildert das *alte Rom* lebendig, wie

---

46) *Tischreden*, Bl. 434. a. und b. und 435 a. (Walch, 2372. 3374. 2378.)

47) *Tischreden*, Bl. 245. b. (Walch, 1356.)

48) Lib. III. *Histor. de haeresibus*, p. 225. Vergl. Keil, *Luthers merkwürdige Lebens-Umstände*, (Leipzig 1764. 4.) S. 4. fg.

49) Bl. 272. a. (Walch, 1501.)

die Kirchen und das, was ihm am neuen Rom keinesweges behagt, also: *Des alten Roms Fufsstapfen kann man kaum noch erkennen, da es gestanden ist. Das Theatrum siehet man und die Thermas Diocletianas: das warme Bad des Diocletii, welches geleitet ist* 25 *Deutsche Meilen von Neapolis in ein schön herrlich gebauet Haus*[50]. — *Nach dieser Historie* (wie nämlich ein Jude sich wollte taufen lassen, aber erst zuvor gen Rom gehen) heifst es in den Tischreden[51]), *gedachte er, D. Martin Luther, wie Rom gelegen wäre, die hätte er vierzehn Tage durchgangen und besehen mit grofser Gefahr; und derselbige Ort, das alte Rom*[52]), *da die besten und hübschesten Gebäude wären gewesen, das wäre von Gothen geschleift und der Erden gleich und eben gemacht. Auf dem Berge und Schlofs, dem Capitolio, wäre ein Barfüfserkloster, und der Berg, Tarpejus genannt, war höher, denn der Aventiner Berg, Capitolium und Quiriter. Das Theatrum und Spielhaus*[53]) *wären rund gebaut, funfzehn Stufen hoch in die Runde gerings umher erhaben über einander, dafs man schichtig sitzen und zusehen könnte, in zwey hundert tausend Menschen; davon stünden noch die Mauern und das Fundament vorhanden. Darnach wäre ein Kirchhof zu St. Calixtus, darauf wären etliche tausend Märtyrer begraben.*

Die letzte Aeufserung führt uns zu Luthers Bemerkungen über die *Kirchen* Roms über. Von *St. Calixtus* sagt er an einer andern Stelle genauer: *Zu Rom in St. Calixti Kirche liegen begraben* 176,000 *heiliger Körper und* 45 *Päpste, Märtyrer: sie liegen unter der Erden schrenkigt. Denselben Ort heifsen sie Crypta, die Höle*[54]). Und

50) *Tischreden*, Bl. 434. b. (Walch, 2374.)

51) *Tischreden*, Bl. 424. a. (Walch, 2317.)

52) Forum, Kaiserpallast, Collosseum, Capitolium u. s. w.

53) Colosseum.

54) *Tischreden*, Bl. 238. b. (Walch, XXII. 1319 fg.) Bei Walch, XII. 1672. heifst es: 80,000 *Märtyrer und* 46 *Bischöfe*.

abermals[55]): *Zu Rom bey St. Calixt liegen in einer Kluft mehr denn acht*(zig)*tausend Märtyrer begraben, wie sie sagen, und ist eine grofse Heiligkeit dabey. Es sind aber nur zween Minoriten und graue Mönche drinnen; dieselben reichen dem Papst Alles, was da gefället und erschunden wird, lassen ihnen mit sechzig Ducaten begnügen. Daselbst ist eine solche greuliche Abgötterey: Wenn einer will Messe halten, da laufen die Leute zu mit grofsen Haufen, die Präsenz begehren, und wenn einer eine halbe Stunde verzeucht, so bekommt er eine ganze Hand voll Groschen, und ist ein solch Gedränge mit dem Schandgreuel der Opferung, dafs zween Pfaffen zugleich über einem Altar gegen einander stehen und halten Messe; sind mächtig fertig mit ihrem Handwerke, haben eine Messe in einem Huy geschmiedet. Wenn dieselbigen abgehen, so treten andere zween über und halten Mefs. Es mufs aber ein jeglicher sein eigen Mefsgewand mit sich bringen.*

XII.

Wir sehen in die letzte, an sich lebendig anschauliche Schilderung bereits die spätere Beurtheilung des Heimgekehrten eindringen[56]), über die wir hier auf dem Boden rein geschichtlicher Darstellung jedes Urtheils, jeder Berichtigung uns enthalten. — Diefs findet noch mehr in den

55) *Tischreden,* Bl. 245.b. (Walch, XXII. 1355 fg.)

56) *Tischreden,* Bl. 172.b. (Walch, XXII. 946 fg.) sagt er: *Mich wundert, dafs der Papst die Römische Kirche für die fürnehmste rühmet, da doch die zu Jerusalem die Mutter ist, da die Lehre am ersten offenbaret und getrieben ist worden, durch Christum, Gottes Sohn selber, und seine Apostel. Darnach ist die Kirche zu Antiochia, daher die Christen ihren Namen haben; zum dritten ist die Kirche zu Alexandria, und zum vierten die Römische, wiewohl vor derselben zuvor gewest sind der Galater, Corinther, Epheser, Philipper u. s. w. Kirchen. — Ist's denn so grofs Ding, dafs St. Petrus zu Rom ist gewest? Da doch Christus, unser Heiland, zu Jerusalem gewest ist, da alle Artikel unsers Christlichen Glaubens gemacht sind, da St. Jacob ordinirt und Bischof ist gewest, und da die Säulen der Kirche ihren Sitz haben gehabt.*

folgenden Bruchstücken Statt. Von dem wahren Bildnisse Jesu, *vera Ikon* (εἰκών), auf dem Schweifstuche der Veronica sagt er: *Also gieng's mit der Veronica zu Rom, das nur ein schwarz Bret ist, mit zweyen seidenen Tüchern behänget, da man nur das eine wegnimmt und zeiget. Beredet also die Leute mit einem erdichteten Bilde, als wäre es recht gemahlet, und ist doch nur ein schwarz Täfelein, darauf Nichts nicht stehet. Also sind auch St. Petri und Pauli Häupter zu Rom im Vorhofe St. Peters Münster gehauen, darüber gegen Morgen und Aufgang der Sonnen geschrieben stehen diese Verse:*

Ecclesiam pro mari rego, mihi climata mundi
sunt mare, scripturae retia, piscis homo [57]*.*

Man weifs zu Rom nicht, wo St. Peters und Pauli Körper begraben liegen, und weiset doch an ihrem Tage falsche Körper [58]*. — Zu Rom wird St. Johannis des Täufers Haupt gewiesen, da doch alle Lehrer schreiben und Chroniken anzeigen, dafs die Sarazener sein Grab haben geöffnet, den Körper herausgenommen und gar zu Pulver verbrannt* [59]*.*

Von dem *Pantheon* oder der *Rotonda* erzählt er uns: *Zu Rom ist ein runder Tempel, darein die Römer gesetzt haben aller Götter Bildnifs, so sie geehret und angebetet, daher sie denselbigen Tempel Pantheon (aller Götter) genannt haben, allein Christum ausgenommen, welches Bild nicht ist drein gesetzt worden. — Diesen Tempel (Pantheon) hat hernach Anno* 606 (?) *Kayser Phocas (des frommen Kaysers Mauritii Mörder und erster Stiffter des Papst-Primats) Papst Bonifacio dem dritten* (vierten) *gegeben, damit zu machen seines Gefallens: der hat ihn anders getauft, anstatt aller Götzen, aller Heiligen Kirche genannt, hat auch Christum nicht darunter gerechnet, von dem doch alle Heiligen ihre Heiligkeit haben, dadurch er die Anruffung der Heiligen und neue Abgötterey gestifftet hat. —*

---

57) *Tischreden*, Bl. 253. a. (Walch, XXII. 1395 fg.)

58) *Tischreden*, 256. a. (Walch, XXII. 1413.)

59) *Tischreden*, 245. a. (Walch, 1354.)

Da ich D. M. Luther zu Rom war, hab ich diese Kirche gesehen: die hatte keine Fenster, sondern nur oben hatte sie ein rundes Loch, davon sie Licht hatte, und war hoch gewölbet; sie hatte so dicke marmelsteinerne Säulen oder Pfeiler (aufsen), *die unser zween schwerlich umgreifen könnten. Oben am Gewölbe waren alle Götter der Heyden gemahlet: Jupiter, Neptunus, Mars, Venus, und wie sie mehr geheifsen haben. Diese Götter allzumal waren mit einander eins, auf dafs sie nur die ganze Welt bethöreten und betrügen möchten. Aber da Jesus Christus kommt, den wollen sie nicht leiden; noch hat er sie ausgestäubert. Jetzt sind nun die Päpste kommen und haben ihn wieder vertrieben; aber wer weifs, wie lange es bestehen wird*[60].

Die Sage von der vermeinten Päpstin Johanna erzählt Luther eigenthümlich also: *Zu Rom habe ich gesehen in einer grofsen Gassen, so stracks nach St. Peters Münster geht, öffentlich in einen Stein gehauen einen Papst wie ein Weib, mit einem Scepter, Päpstischen Mantel, trägt ein Kind am Arme. Durch dieselbe Gasse zeucht kein Papst*[61]*, dafs er solch Bild nicht darf sehen. Denn ein Weib, mit Namen Agnes, so von Maynz bürtig war, ist etwa von einem Cardinal knabenweise in Engeland geführt und endlich gen Rom bracht. Da ist sie von Cardinälen zum Papst gewählet worden; aber sie ist zu Schanden und offenbar worden, dafs sie öffentlich in derselbigen Gassen ein Kind gehabt. — Es nimmt mich Wunder, dafs die Päpste solch Bild leiden können: aber Gott blendet sie, dafs man sehe, was Papstthum sey: eitel Betrug und Teufelswerk*[62].

Von den öffentlichen Aufzügen der Päpste, die er gewifs selbst gesehen hat, sagt er bündig: *Derselben grofsen*

60) *Tischreden*, Bl. 85.a. (Walch, XXII. 465 fg.), vgl. 75.a. (Walch, 413.): *Zu Rom ist eine Kirche gewesen, die hat geheifsen Pantheon, darinne sind alle Götter gemahlet gewesen* u. s. w.

61) Wie kein Jude durch den Titusbogen, an dem 40,000 der von Jerusalem Ausgetriebenen haben arbeiten müssen.

62) *Tischreden*, Bl. 238. b. (Walch, 1819 fg)

ärgerlichen Hoffart ist auch das ein häfslich Stück, dafs der Papst ihm nicht läfst begnügen, dafs er reiten oder fahren möge, sondern, ob er wohl stark und gesund ist, sich von Menschen als ein Abgott mit unerhörter Pracht tragen läfst. Lieber, wie reimt sich doch solche Luciferische Hoffart mit Christo, der zu Fufs gangen ist, und alle seine Apostel. — (Welch Christenherz mag oder soll das mit Lust sehen, dafs der Papst, wenn er sich will lassen communiciren, stille sitzt, als ein Gnadenjungherr, und lässet ihm das Sacrament von einem knieenden gebeugten Cardinal mit einem güldenen Rohr reichen! —) — Also gehet es auch, wenn er das Sacrament in der Procession umträgt. Ihn mufs man tragen; aber das Sacrament stehet vor ihm wie eine Kandel Weins auf dem Tisch. Kürzlich, Christus gilt Nichts zu Rom; der Papst gilts allessamt [63]*).*

D. M. Luther sagte Anno 1546 *zu Eisleben: Wenn man zu Rom Einen in Bann thut, so sitzen bey zwanzig Cardinäle, und schiefsen brennende Fackeln von sich und löschen sie im Werfen aus, damit anzuzeigen, dafs der verbannten Personen Glück und Heil mit den ausgelöschten Fackeln auch solle ausgelöschet seyn; und man hats genennet beleuchtet und beläutet. Und also gings auch zu in Deutschland in den Pfarrkirchen: Wenn man Einen in Bann thäte, so hatte der Pfarrherr auf dem Predigtstuhl ein Wachslicht, das warf er herunter, dafs es ward ausgelöschet, und läutete dazu mit einem kleinen Glöcklein. Zu Rom pflegt man alle Jahre am Gründonnerstage (quando Christus instituit Coenam) die Ketzer zu verbannen, darunter ich, D. M. Luther, denn der erste und fürnehmste bin. Und hat der Papst einen eigenen Kirchhof dazu bauen lassen. Da hat der Papst einen schönen grofsen Stuhl, und die Cardinäle einen schönen Transitum, da sie auf stehen. Das geschieht auf den heiligen Tag, da man Gott für seine grofse Wohlthat des Abendmahls, auch seines Leidens und Sterbens, danken sollte. Da sitzt denn der*

---

63) Walch, X. 344 fg.

Papst oben an, die Cardinäle blasen die Fackeln aus und werfen die Verbannten alle in die Hölle. Ich bin vor 28 *Jahren in die Hölle geworfen, als vom* 1518. *Jahre her, und lebe dennoch noch; ich bin beleuchtet und beläutet* [64]*)*.

Julius den Zweiten, den er gewiſs selber gesehen und gesprochen, schildert er sehr anschaulich: *Julius, der Andere des Namens, ist ein trefflicher Mann in Kriegen und Regiment gewest, hat gar einen weltlichen Kopf und Verstand gehabt, wider den Kayser, die Venediger und den König zu Frankreich gekrieget. Und da ihm angezeigt ward, daſs sein Kriegsvolk vor Ravenna von Franzosen geschlagen war, lästerte er Gott im Himmel und sprach: Ey, bis nun gut Französisch in tausend Teufel Namen! beschirmest du deine Kirche also? Wandte das Angesicht gegen der Erden und sprach: Heiliger Schweizer, bitte für uns. Und schickte alsbald den Cardinal von Salzburg, Bischof Matthiam Langen, zum Kayser Maximilian. Da er nun gedemüthiget war, also daſs er Kayser Maximiliano schier zu Füſsen fiel und anbetete, ein so groſser Kriegsmann, sehr reich, der auch groſse Gebäude führete; doch ward er sehr gefürchtet von Cardinälen und Römern. Er hielt die Gassen zu Rom so rein, daſs nicht viel Pestilenz da waren. Er war ein Weltmensch: alle Tage stund er des Morgens früh um zwey auf, und richtete seine Händel aus bis zu fünfen oder sechsen; darnach nahm er vor weltliche Geschäfte, Kriegen, Bauen, Münzen u. s. w. Man sagt, er habe* 56 *Tonnen Goldes gehabt; denn da er sterben wollte, bescheidete er denen, die seinen Schatz verwahrten und hüteten,* 50,000 *Gülden* u. s. w. [65])

Von dem Leben in *Rom* sagt Luther: *Zu Rom ist ein trefflich hart Regiment. Denn der Parasel, der Hauptmann und Richter, reitet alle Nacht mit drey hundert Dienern*

---

64) *Tischreden*, Bl. 183. a. — b. (Walch, XXII. 1006 fg.)

65) *Tischreden*, Bl. 237. a. — b. (Walch, XXII. 1314 fg.) Vergl. Bl. 236. b. (Walch, 1309 ff.).

in der Stadt umher, hält die Schaarwache stark. Wen er auf der Gassen erwischt, der muſs herhalten: hat er eine Wehr bey sich, so wird er entweder gehängt, oder ertränkt und in die Tiber geworfen, oder ein Strapedechorde gegeben. Noch ist ein wüstes Leben und Morden allda. Wo aber Gottes Wort lauter und rein gelehret wird, da ist auch Einigkeit ohne Gesetz und Ordnung[66]*).*

Manche seiner Erzählungen mochte Luther in Rom selber von dem Volke gehört haben, wie er z. B. erzählt: *Und ich selbst zu Rom hörete auf den Gassen frey reden: Ist ein Hölle, so stehet Rom drauf*[67]*)*; oder: *Je näher Rom, je ärger Christen*[68]*).* Und so mag er aus Rom auch folgende sinnreiche Geschichte mit heimgebracht haben: *Ein Jüde, der sich wollte taufen lassen und der Christen Glauben annehmen, beichtete einem Priester und sagte: er wollte zuvor gen Rom gehen und das oberste Haupt in der Christenheit sehen, ehe er getauft würde. Welches Vornehmen der Priester aufs Heftigste bemühete zu hindern; denn er fürchtete, wenn er das Aergerniſs und Büberey zu Rom würde sehen, so würde er vom Christenthum abgeschreckt werden. Aber der Jüde zog gen Rom; und da er greuliche Dinge genug gesehen hatte, kam er wieder zum Priester und bat um die Taufe und sagte: Nun will ich der Christen Gott gerne anbeten, denn er ist geduldig genug: kann er solche Büberey und Bubenstücke zu Rom leiden, so kann er auch alle Schalkheit und Untugend der Welt leiden; Gott aber ist nicht grausam genug, daſs er uns, sein Volk, also sehr geplaget hat*[69]*).*

Uebrigens sind alle diese und andere derbere Urtheile über Rom[70]) aus des *Deutschen* Munde nicht greller, als des

66) *Tischreden*, Bl. 434. b. (Walch, 2376.) Bl. 434. a. (Walch, 2373.)

67) Walch, XVII. 1298. *Tischreden*, Bl. 435. a. (Walch, XXII. 2377.): *Ist irgend eine Hölle, so muſs Rom darauf gebauet seyn.*

68) Walch, X. 346.

69) *Tischreden*, Bl. 424. a. (Walch, XXII. 2316 fg.)

70) Vergl. z. B. Walch, X. 344 ff. XVII. 1296 ff. und noch mehrere

gleichzeitigen, von Luther selbst gekannten und gerühmten[71]) *Italieners* Joh. Baptista Spagnoli, gewöhnlich Mantuanus genannt von seiner Geburtsstadt, der unerschrockene Carmelitergeneral, welcher die Verderbnisse Roms und der Kirche freimüthig rügte, dem aber Herzog Friedrich von Mantua neben Virgils Grabe eine Bildsäule setzen liefs. Dieser ruft bekanntlich unter Anderm aus:

Venalia nobis
Templa, sacerdotes, altaria, sacra, coronae,
Ignis, thura, preces, coelum est venale Deusque.

Aber tiefsinniger ist vielleicht über Roms wundersame Kirchengetriebe Nichts gesagt worden, als die in Rom selbst entstandene Sage, dafs, als Petrus dem Herrn begegnet vor Rom bei der Kirche, die darnach noch *Domine quo vadis* heifst, und er ihn fragt: *Herr, wohin willst du?* der Herr geantwortet habe: *Ich gehe nach Rom, zum andern Male gekreuzigt zu werden (Vado Romam, iterum crucifigi).* So erzählen die *Mirabilia urbis Romae*[72]), das Handbüchlein oder der Wegweiser für die früheren Wallfahrer zu und in den Herrlichkeiten und Wundern der Weltstadt.

Stellen in den *Tischreden,* wie Bl. 265. b. (Walch, XXII. 1465 fg.) über den Aberglauben und Unglauben der Wahlen, vornehmlich aber in den Abschnitten: *Von dem Antichristen oder Papst*; *von den Mönchen*; *von Cardinälen und Bischöfen*; *von den menschlichen Traditionen*; *von der Messe*; *von Landen und Städten*; *von der Stadt Rom.*

71) Walch, XVII. 1302.

72) Ueber die unter diesem oder einem ähnlichen Titel zu verschiedenen Zeiten erschienenen Bücher, Ausgaben und Uebersetzungen vergl. Riederer, *Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Bücher-Geschichte,* B. 3. S. 394—410. B. 4. S. 123 fg., so wie Meusel, *Bibliotheca historica,* Vol. IV. P. II. p. 166—174.

Berichtigungen.

5. Bandes 1. Stück.

Seite 158 Zeile 13 statt *Solimann* lies *Saladin*.

5. Bandes 2. Stück.

— 10 — 20 statt *indem* lies *während*.
— 11 — 1 streiche *fortwährend*.
— 22 — 10 von unten statt 0) setze 20)
— 27 — 17 statt *ersterer* lies *erster*.
— 56 letzte Zeile statt *nactae* lies *nacta*.
— 59 Zeile 17 statt *est* lies *esset*.
— 63 — 3 von unten streiche *suorum*.
— 65 — 16 und 17 theile man *abs-terrerentur*.
— 78 — 8 statt *Vögel* lies *Vogel*.
— 79 — 8 von unten statt *die* lies *dir*.
— 106 Zeile 1 setze nach *Hirt* ein Comma.
— 117 — 12 von unten statt *Seraphinen* lies *Seraphim*.
— 125 — 9 streiche *ihre*.
— — vorletzte Zeile von unten statt *Cölln* lies *Cöln*.
— 143 Zeile 13 von unten streiche nach *Schenkel* das Comma.
— 192 Note 13 letzte Zeile setze nach *fide* noch *trin*.
— 196 Zeile 21 statt *Πρωτοτύπου* lies *πρωτοτύπου*.
— 197 Note 21 statt *Simliter* lies *Similiter*.
— 201 Zeile 8 von unten setze nach *ipsam* ein Comma.
— 202 — 7 nach *pendeat* setze ein Comma.
— — — 20 statt *Πρωτοτύπου* lies *πρωτοτύπου*.
— 207 — 7 von unten tilge nach *rationalis* das Comma.
— 216 — 9 von unten ist nach *Deo* das Comma zu streichen.
— 224 — 9 von unten statt: *esse*, *volendo quod* — lies: *esse volendo*, *quod*.
— 248 — 12 statt *sua* lies *ipsius*.
— 263 — 4 von unten tilge nach *per* das Comma.
— 265 — 3 von unten setze vor *h. e.* das Einschliefsungszeichen (
— 272 Note 8 Zeile 8 statt *via ne qua* lies *ne qua via*.
— 275 — 14 — 2 statt *Vereba rego Verebar ego*.
— 285 Zeile 5 statt *dasselbst* lies *daselbst*.
— 288 — 9 nach *verbrannt* setze 59)

